NICCOLÒ MALEBRANCHE

PENSIERI METAFISICI

Scelti a cura
di Mario Novaro

LANCIANO
R. CARABBA, EDITORE

1919

PREFAZIONE

Niccolò Malebranche nacque a Parigi nel 1638, sei anni prima che nascessero Locke e Spinoza; vi morì nel 1715. Suo padre fu segretario del re, e la sua madre, Caterina de Lauzon, ebbe un fratello vicerè del Canadà. Fu l'ultimo di dieci figli, e per la sua gracile costituzione studiò in casa sino al sedicesimo anno, acquistandovi presso la madre, che ne curò il debole corpo e l'anima meditativa, quella finezza di lingua e di espressione che dette raro splendore alle sue opere di filosofia.

Degli studi collegiali fatti di poi il Malebranche non conservò altro che tristi ricordi di noia: scolastica pedanteria, morta erudizione, vane sottigliezze non potevano soddisfare uno spirito intento e ardente quale era il suo. Entrato nella Congregazione dell' Oratorio e ordinatosi prete nel 1662, abitò una cella nella sede dell' Ordine sino al termine della sua vita, senza partirsene che una volta per la campagna.

La sua fu tutta una vita di meditazione, turbata soltanto da aspre polemiche moleste, le quali egli

non riuscì sempre a schivare nonostante la sua ripugnanza. « La mia pigrizia preferisce soffrire piuttosto che giustificarsi » scriveva all'Andrè; e al Leibnitz: « se io credessi dovermi applicare a cose le quali ò lasciate per dedicarmi ad altre più essenziali, vi pregherei di dirmi le ragioni vostre ».

Pieno d'inquietudine, sperduto dapprima in istudi di storia della chiesa e di lingue orientali, non trovò la sua via che quando, nel suo ventiseiesimo anno, gli fu per caso da un libraio offerto il « Traité de l'homme » di Cartesio. Da venti anni era uscito il sempre giovine e fresco e meraviglioso « Discours » ma del Cartesio solo il nome era penetrato nelle pareti dell'Ordine. Sfogliò il libro; lo comprò: parvero aprirglisi nuovi orizzonti; intravide una scienza nuova: la fisiologia e la psicologia fisiologica cartesiana, con i principii della meccanica applicati alle funzioni fisiologiche; le quali il Descartes intendeva spiegare come dipendenti dalle sole disposizioni degli organi, nè più nè meno di quanto avviene ne' moti di un orologio o di un automa.

Con non diversa meraviglia si apersero a Nietzsche nuove vedute quando egli acquistò l'opera schopenhaueriana scorta a caso presso un libraio.

Come scrisse il P. Andrè, Malebranche stesso soleva spesso raccontare l'avvenimento per lui memorando a' suoi amici: « la gioia di conoscere un così gran numero di nuove scoperte gli cagionò delle palpitazioni di cuore così violenti ch'egli fu obbligato a lasciare il libro ogni momento e interrompere la lettura per respirare a suo agio ».

Negli anni 1674 e 1675 pubblicò la « Ricerca della verità » la quale è come un nuovo « Discorso » di maggiore estensione e allargato a una vasta universale visione metafisica. La sua filosofia è qui completa, e le successive opere ne sono nuove esposizioni, sempre vive, mosse, personali; le migliori di esse in forma dialogica. Degli « Entrétiens sur la Métaphysique » scriveva in una lettera mentre stava preparandoli: « mi sembra che ciò ch' io farò sarà meglio di quanto ò già fatto ». Tutta la sua filosofia vi è rifusa; e la lima letteraria è qui anche maggiore. Sono la traduzione fedele del movimento del suo pensiero; e di esso può seguirsi qualche traccia nelle lettere, taluni passi delle quali si trovano poi nell' opere quasi identicamente.

La gloria sua presso i contemporanei fu immensa; la sua profondità, e diciamo pur anche la sua oscurità, fu resa accetta da una esposizione moderna, eletta, spirituale, colorita: la filosofia per lui uscì in Francia dalle scuole per entrare nella cultura comune, nella letteratura, nella vita del tempo: e appassionò le persone colte; quasi ogni anno sino al 1684 uscì una nuova edizione della « Ricerca ». Disse Sainte-Beuve che Malebranche resta una prova sempre viva chè si possono fare in francese de' grandi sistemi filosofici senza ricorrere a una fraseologia barbara e senza staccarsi dalla lingua più eccellente.

« La gloria di Malebranche » scriveva assai anni più tardi Hume « è limitata alla sua nazione »; ma egli, il grande sottile scozzese, s' era recato,

giovine inquieto, a meditare nella solitudine presso Parigi il suo severo e glorioso « Trattato sulla natura umana », dove il pensiero malebranchiano ricorre sovente e gli ispirò quella teoria della causalità dalla quale a Kant, come questi disse, fu rotto l'alto sonno nella testa.

Lo Schopenhauer trovò in Malebranche la fonte « della grande corrente di pensiero (panteistico) di cui Spinoza e Leibnitz si giovarono adattandolo ciascuno a lor modo »; sebbene, specie per Spinoza, non possa trattarsi altro che di coincidenza del pensiero moderno. E del resto era vissuto un Giordano Bruno che a Spinoza e a Leibnitz non era ignoto.

Ma è indizio curioso notare che sino a una recente pubblicazione nessuno storico della filosofia avesse osservato la relazione e parentela della teoria della causalità del Malebranche e dello Hume, come si può scoprire agevolmente confrontando le opere dei due autori, dove pure molte espressioni, e certo esempio tipico, sono quasi identiche. Malebranche mostra che della causa noi non abbiamo altra conoscenza se non di fatto, anche nella comunicazione meccanica del moto, e che non vi si trova mai quella tradizionale connessione necessaria che pareva evidente supporre. Onde le cause tutte egli riduce a esser meramente occasionali, e tiene per « causa vera » solamente Dio ossia l'essere quale legame universale: causa vera che è quella che Hume chiama « causa o connessione vera o segreta o intima » e che neppure egli rigetta.

La teoria della causalità qual'è in Malebranche

appare al kantiano Schopenhauer la più fedele espressione della sua propria, ed egli stesso nel preciso senso malebranchiano chiama cause occasionali le cause naturali.

Ma la « filosofia delle idee » come da' contemporanei fu detta quella di Malebranche, à il suo centro nella « Visione » sua metafisica, la quale è come un lampo che lo illuminò di colpo e gli fece vedere in Dio, ossia nell'essere o ragione, com'e' dice, universale, tutte le cose. Una volta entrato in questo pensiero egli si meraviglierà di non averlo inteso prima. Tutto è nella mente; il mondo e le stelle sono anzitutto pensiero: se i corpi che noi crediamo di vedere esistono è cosa che può assicurarci solamente la fede religiosa; del resto la scienza non à bisogno di considerarli, e propriamente essi paiono buoni a nulla. L'anima non à buchi per i quali riceva qualche cosa dall'esterno. I ciabattini ànno però molte volte chiaramente provato come il cervello produce il pensiero; qualcuno à fatto pure il pensiero coesteso parallelamente alla realtà materiale: solo è strano che nessuno sia stato radicale abbastanza da restarsene col solo equivalente in termini di realtà materiale per contrapposto a chi con Malebranche fa getto di quanto non è pensiero!

L'uniformità delle leggi della natura non altro gli appare che l'ordine del pensiero universale; elementi platonici fondendosi nella sua mente col pensiero cartesiano, il mondo e l'anime gli si palesano un pensiero oggettivo che si svolge e tocca variamente l'anima a seconda del suo sviluppo retto

da certo ordine e certe leggi. Le idee platoniche lo salvano da un assoluto fenomenismo e gli sono la fonte del vario e del molteplice. Così è un' idea platonica la materia, la quale conserva un'esistenza puramente intelligibile.

Che farà il Berkeley? Anch' egli (che giovine corse a visitare il Malebranche due anni prima della sua morte per intrattenerlo sulla esistenza dei corpi), anch' egli toglie la causalità efficace alle cose, dice come lui che noi siamo e ci moviamo in Dio, e fa getto, nella sua chiara vivace esposizione, di quella « cosa stupida e senza pensiero » che è la materia. Ma con ingiustizia, mentre pone a sè stesso la domanda se in conclusione la sua teoria non sia molto vicina a quella di Malebranche, crede egli distinguersi in ciò grandemente da lui, scrivendo che Malebranche non fa servire il mondo ad alcun fine. Il suo pensiero difatti, quanto alla realtà della materia, è identico; poichè Malebranche accettò quella vana esistenza solo come cosa di fede. E del resto nel Berkeley dei « Principii » e dei « Dialoghi » la negazione della materia è quasi tutto il pensiero suo; ma l' essere è troppo semplicisticamente considerato come il Dio teistico tradizionale che mette le idee nelle nostre menti; dove che in Malebranche l' essere è un logos vivo nel quale non tanto noi siamo quanto egli è propriamente nel mondo e in noi. Onde certo non v' è in Berkeley riscontro al panteismo malebranchiano, il quale invece si ritrova somigliantemente nello Spinoza. E il Berkeley tornerà poi da vecchio con la Siris *a ben altre teorie.*

Certamente dove il pensiero viene esteso quanto la realtà materiale questa viene a essere un duplicato inutile, superfluo, come presso Spinoza e come presso il caro Fechner nella sua vivida « Visione diurna contro la visione notturna », quel Fechner veramente geniale, ora così caro pure al James, il quale a' bei tempi dei suoi « Principii di psicologia » non se n' era ancora addato e lo teneva in poco pregio.

Spesso la lettura del Malebranche ricorda l' animo affine dello Schopenhauer, specie nei « Parerga ». Le sue critiche e i suoi motteggi sulla filosofia aristotelica, così concordi con i sensi di Bruno, di Galileo, di Hobbes, ci richiamano però con qualche meraviglia alla attuale rinascita di essa nei suoi concetti fondamentali; e già del resto ella ne à avuta più d' una; ma gli è che forse qualcuna delle forme essenziali della mente fu espressa da Aristotile, come pure da Platone; onde il pensiero filosofico sempre pare avervi a tornare.

Se Malebranche fosse stato conseguente non avrebbe potuto conservare le idee platoniche. Ma senza questo elemento egli avrebbe dovuto limitarsi a un nudo fenomenismo, mentre così vide nel semplice essere la radice del molteplice.

Però quando e' vuole fermare quest' uno che è tutto e ch' è infinito e ch' è eterno, alla sua esposizione e al suo ardore cadon l' ali; quantunque, come Spinoza vanamente accenna agli attributi infiniti dell' essere i quali noi non conosciamo, così faccia il Malebranche non meno vanamente. In verità quest' uno infinito non à vita nè sviluppo,

perchè la sua vita e il suo sviluppo sono apparenti. La visione si compie in una rigida figurazione immota più simile al nulla che alla massima realtà. Quel che fu è e sarà. È forse la sorte di ogni veduta universale?

Guai all'essere che si permettesse di non essere immutabilmente lo stesso! Ch'esso adoperi sempre i materiali medesimi, e che non vi sia inganno nè sotterfugio nel suo operare; perchè l'uomo di scienza e filosofia non vivrebbe tranquillo. Della materia impiegata deve dare stretto conto, almeno formale, tanto che la coscienza dello scienziato resti in pace: nè la forza nè la materia o quello dei due termini cui si voglia, sotto qualsiasi nome, ricondurre la realtà — sia pure la carica elettrica priva di massa — deve poterci sfuggire; sebbene possiamo per decoro chiudere un occhio sui campi di confine, purchè i nostri fili di continuità li estendiamo da un capo all'altro di tutto l'essere. Guai se l'essere si mangiasse un atomo di energia o lasciasse a nudo un salto che rompa quel placido continuo in cui tutto si mostra essere una cosa sola e un solo fatto. Gli concediamo ch'ei faccia ciò che vuole con le forme: oh queste sono bene un nulla, sono i giuochi de' bimbi co' dadi colorati; susciti pure la vita, riempia pure di fronde le selve a ogni primavera: come vide Omero prima della sua cecità; ma in conclusione, sia qual'è; e se persegue un corso lungo sia a ogni modo un ciclico ricorso: così anche Nietzsche, il diverso, gli prescriverà seimila piedi sul mare, tornando, immemore, alla dottrina de' suoi antichi.

Soprattutto non sia libero ma schiavo sempre del suo passato.

Come questa adorata vicenda delle cose, questo divenire che è l'incanto dell'essere, sia solo parvente, sia nell'eterno immobile, resti uno di que' misteri che bisogna ingoiare chiudendo gli occhi — tanto, come dice Malebranche, allora si parla giustamente dell'universa esistenza quando se ne dicono le cose più incomprensibili. E ciò parrà giusto perchè per noi la realtà è creazione pietrificata; e se essa diviene eternamente noi non la cogliamo però che quando è per così dire raffreddata; non mai l'essere ci si dà nel suo momento creativo: noi vediamo unicamente il fatto; e tanto agevolmente passiamo da un fatto all'altro per il tramite dell'abitudine, che la inesausta meraviglia del trapasso non ci sorprende. Per la veduta e il controllo di una scialba ossatura unica di tutta la varietà del mondo, sarà tenuto un nulla ogni colore e ogni forma; pur che il conto de' materiali impiegati torni; questo l'essenziale e l'utile.

O v'è chi trovi l'intima realtà piuttosto nelle sue concrete qualità e forme cui nessuna quantitativa equivalenza o permutazione valga a spiegare o insensibilmente a render vana cosa? Chi scorga veramente esistente e non vana questa bellezza e questo contenuto e significato tremendi e pur così fini ed eterei della esistenza universa, poichè è realtà del sentire nostro che è la realtà più certa? Scorga dentro di noi questa ammiranda multiforme divinità come raro fiore che nell'immenso ámbito

di millenni di luce esprima l'essere dagli innumeri suoi soli d'oro?

I passi scelti dalle opere del Malebranche per questo volumetto credo siano sufficienti a dare un'idea abbastanza compiuta del pensiero filosofico di lui e delle caratteristiche della sua mente. Ò riportato sotto il titolo di « Pensieri » pur molti passi non strettamente filosofici, perchè sono in gran copia nelle sue opere e dànno appunto ad esse quel carattere umano e letterario che ne fanno uno dei pregi maggiori. Con lievi mutazioni quanti di que' pensieri sui letterati d'allora sono vivi anche ora! Giordano Bruno mandava per le Università a pesare i professori; Malebranche ne pesò pure parecchi, e dipinge dal vero anche quelli che non sanno ciò che dicono o scrivono, per quanto agli ingenui, alle volte, ciò possa parere incredibile.

Nella lotta contro la « Filosofia vana » non fu meno efficace di Hobbes, pur senza avere la asciutta rudezza tagliente di questo Saladino della filosofia. E se egli neppure à la comicità e la evidenza rappresentativa del Nolano nel ritrarre i Nondinii, à però una grazia e finezza che lo pongono in nobile compagnia con i La Bruyère, i Pascal, i Chamfort e i Vauvenargues.

Oneglia, marzo 1910.

MARIO NOVARO.

BIBLIOGRAFIA

Nella sesta edizione della Recherche de la vérité *il Malebranche, tre anni prima della sua morte, avvertiva il lettore che quella (4 vol. in 12°, Paris, 1712) era la più esatta e più completa, e che dell'altre sue opere le seguenti edizioni erano parimenti le più esatte:*

Conversations Chrétiennes, *Paris, 1702.*

Traité de la Nature et de la Grâce, *Rotterdam, 1712.*

Traité de morale, *Lyon, 1707.*

Méditations Chrétiennes, *Lyon, 1707.*

Réponses a M. Arnaud, *Paris, 1709.*

Entrétiens sur la Métaphysique et sur la Religion, *Paris, 1711.*

Traité de l'Amour de Dieu, *Lyon, 1707.*

Oeuvres de Malebranche, nouvelle édition collationnée sur les meilleurs textes et précédée d'una introduction par M. Jules Simon, *Paris, Charpentier et Cie, 1871. (4 volumi. Mancano gli* Éclaircissements *alla* Recherche, *le* Conversations chrétiennes, *la prefazione agli* Entrétiens *dell'edizione del 1696, e la* Prémotion physique, *nonchè le* Reponses *e il* Traité de morale).

De la recherche de la vérité, *nouvelle éd. avec une introduction par F. Bouiller, Paris, 1880.*

Traité de morale, *nouvelle éd. par Henry Joly, Paris, 1882.*

FONTENELLE. — Éloges des Académiciens, *La Haye, 1731.*

CARDINALE G. S. GERDIL. — Difesa ecc. di Malebranche, *Torino, 1748, Bologna, ristampata nelle* Opere, *Bologna, 1787.*

V. Cousin. — Fragments de philosophie cartesienne, *Paris, 1852: Correspondance de Malebranche et de Mairan, pag. 262-348.*

V. Cousin. — Fragments de philosophie moderne, *Paris, 1845. I, pag. 404-487.*

Blampignon. — Étude sur Malebr. d'après des documents manuscrits, suivie d'une correspondance inédite. *Paris, A. Durand, 1862.*

Ch. A. Thilo. — Ueber M's Religionsphilosophis. *Ansichten, in Zeitschrift f. ex. Philos. IV, 1863, pag. 181-198 e 209-224.*

Aug. Damien. — Étude sur La Bruyère et Mal., *Paris, 1866.*

Ollé-Laprune. — La philosophie de Mal., 2. *Vol. Paris, Ladrage, 1870-1872.*

Paul Janet. — Rapport sur le concours relatif à l'examen de la philos. de Mal. *(relazione sulla premiata opera precedente), in Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques de l'Institut de France, XIII, 1872, pag. 221-255.*

E. Grimm. — Malebranches Erkenntnistheorie *u. s. w. in Zeitschrift f. Philos. u. philos. Kritik, vol. 70, 1877, pag. 15-55.*

Sebast. Turbiglio. — Le antitesi tra il medioevo e l'età moderna nella storia della filosofia in ispecie nella dottrina morale di Malebranche, *Roma, 1877.*

P. Stany. — Ueber die Sinne nach Malebranche, *Posen, 1882.*

S. Lechalas. — L'oeuvre scientifique de Malebranche, in *Revue Philosophique, 1884, pag. 293-313.*

Essai De Bibliographie Oratorienne, Paris, Bibliothèque Oratorienne, 1880-82.

P. André. — De la vie du R. P. Mal. prêtre de l'Oratoire avec l'histoire de ses ouvrages, *publiée par Ingold, Paris, 1886.*

G. Lyon. — *L'idéalisme en Angleterre au XVIII[e] siècle, Paris, Alcan, 1889.*

Bibliografia

EM. FARNY. — Étude sur la morale de Mal., *Chaux-de-Fonds, 1886.*

P. INGOLD. — La Mort, le Testament et l'Héritage de Malebr. *Paris, Poussielgue, 1884.*

MARIO NOVARO. — Die Philosophie des N. Malebranche, *Berlin, Meyer u. Müller, 1893.*

MARIO NOVARO. — La teoria della causalità in Mal. *Reale Accademia dei Lincei, Rendiconti, 1893.*

F. PILLON. — L'évolution historique de l'Idéalisme: Malebranche et ses critiques. *La correspondance de Mairan et de Mal. etc. nell'Année philosophique 1893-1894-1896.*

B. ERDMANN. — M. Novaro, Die Philosophie des N. Malebranche, *in Archiw. f. Geschichte d. Philos, 1894, VII, 4, pag. 526-534.*

L. BUSSE. — M. Novaro, Die Philos. des N. Malebranche, *in Deutsche Litteraturzeitung, 1895, n. 34, pag. 1062.*

I. REINER. — Malebranches Ethik in ihrer Abhängigkeit von seiner Erkenntnisslehre u. Metaph. *Berlin, 1896.*

A. KELLER. — Das Causalitätsproblem bei Mal. u. Hume, *Rastatt, 1899.*

HENRI JOLY. — Malebranche, *Paris, Alcan, 1901 (nella collezione* Les Grands Philosophes).

L. N. BILLIA. — Sulle dottrine psicofisiche di N. Mal. *nell'Archiw. f. Geschichte der Philos. 1901, pag. 66-83.*

R. UHLICH. — Vergleichende Darstellung der Gotteslehren von Spinoza u. Mal., *Döbeln, 1903.*

A. BUCHENAU. — Zur Geschichte des Briefwechsels zwischen Leibnitz u. Mal. *in Archiw. f. Geschichte der Philos., 1904, pag. 315-322.*

Il mondo dove abitano i nostri corpi e che noi guardiamo è ben differente da quello che noi vediamo o crediamo di vedere.

Aristo. — Da che vi intendo parlare d'un altro mondo tutto pieno di bellezze intelligibili io sono disgustato di tutto ciò che vedo in questo mondo materiale e sensibile. Rapitemi in cotesta regione felice e incantata; fatemene contemplare tutte le meraviglie di cui mi parlavate l'altro giorno così magnificamente e con un'aria così soddisfatta. Andiamo, io sono pronto a seguirvi in cotesto paese che voi credete inaccessibile a quelli che non ascoltano altro che i loro sensi.

Teodoro. — Voi godete, Aristo, e io non m'offendo. Voi mi pungete in modo così delicato e onesto che io sento bene che voi volete divertirvi, ma non offendermi. Vi perdono; voi seguite le ispirazioni segrete della vostra immaginazione sempre gioconda. Ma, permettete ch'io lo dica, voi parlate di ciò che non intendete. No, io non vi condurrò in una terra straniera; ma vi insegnerò

forse che voi stesso siete straniero nel vostro proprio paese. Io vi insegnerò che questo mondo che voi abitate non è quale voi lo vedete o lo sentite.

Aristo. — Parlate, Teodoro, ma permettetemi di fermarvi quando io non potrò seguirvi.

Teodoro. — È giusto; ascoltate. Io penso a molte cose, a un numero, a un circolo, a una casa, a tali e tali esseri. Dunque tutto ciò è, almeno nel momento ch'io vi penso. Certamente, quando io penso a un numero, a l'essere o all'infinito, a questo o a quell'essere finito, io vedo delle realtà; poichè se il circolo ch'io ò in mente non fosse nulla, io nel pensarlo non penserei a nulla. Ma il circolo al quale io penso à delle proprietà che tale altra figura non à. Dunque esso esiste intanto ch'io lo penso, poichè il nulla non à proprietà e un nulla non può essere diverso da un altro nulla.

Aristo. — E che, Teodoro, tutto ciò che voi pensate esiste? Forse che la vostra mente dà l'essere a questo studio, a questa scrivania, a queste seggiole, perchè voi le pensate?

Teodoro. — Adagio. Io vi dico che tutto ciò a cui penso è, o, se volete, esiste. Lo studio, la scrivania, le seggiole ch'io vedo, tutto ciò è, almeno nel mentre ch'io li vedo. Ma voi confondete ciò ch'io vedo con un mobile ch'io non vedo punto. Vi è maggior differenza tra la scrivania ch'io vedo e quella che voi credete vedere che non tra l'anima vostra e il vostro corpo.

Aristo. — Io vi intendo in parte, Teodoro, e ò vergogna di avervi interrotto; sono convinto che tutto ciò che noi vediamo, o tutto ciò che noi

pensiamo contiene qualche realtà; voi non parlate degli oggetti, ma delle loro idee. Sì, non v'è dubbio, le idee che noi abbiamo degli oggetti esistono mentre sono presenti alla nostra mente. Ma io credevo che voi parlaste degli oggetti stessi.

Teodoro. — *Degli oggetti stessi,* oh! non ci siamo! Studierò di procedere con ordine nelle mie riflessioni. Occorrono assai più principii di quanto voi pensate per dimostrare ciò di cui nessuno dubita; dov'è infatti chi dubiti di avere un corpo, di camminare sur una terra solida, di vivere in un mondo materiale? Ma voi presto saprete ciò che assai pochi ntendono, cioè che se il nostro corpo passeggia in un mondo corporeo, il nostro spirito invece se ne sta continuamente in un mondo intelligibile che lo tocca e a questo modo gli si rende sensibile.

(I, 2-9).

Teodoro. — Supponiamo, Aristo, che Dio annienti tutti gli esseri ch'egli à creato, eccetto voi e me, il vostro corpo e il mio [...]. Supponiamo inoltre che Dio imprima nel nostro cervello tutte le medesime traccie, o piuttosto ch'egli produca nel nostro spirito tutte le idee medesime che noi dobbiamo avere oggi. Ciò supposto, Aristo, in quale mondo passeremmo noi la giornata? Non sarebbe egli in un mondo intelligibile? Ebbene, badate che appunto in quel mondo noi siamo e viviamo, quantunque il corpo che noi animiamo viva in un altro, passeggi in un altro. È quello il mondo che noi contempliamo, che noi ammiriamo, che noi

sentiamo. Ma il mondo che noi guardiamo, o che noi consideriamo volgendo il viso in ogni parte, non è altro che materia per sè stessa invisibile, la quale non à nulla di tutte queste bellezze che ammiriamo e sentiamo in guardarlo; poichè, vi prego, considerate bene: [....] se il mondo fosse distrutto [...] e Dio producesse tuttavia nel nostro cervello le medesime traccie, o piuttosto nel nostro spirito le medesime idee che vi si producono alla presenza degli oggetti, noi vedremmo le medesime bellezze. Dunque le bellezze che noi vediamo non sono punto bellezze materiali ma intelligibili, rese sensibili in conseguenza delle leggi dell'union dell'anima col corpo, poichè il supposto annientamento della materia non porta seco l'annientamento di queste bellezze che noi vediamo guardandole.

Aristo. — Io temo, Teodoro, che voi supponiate cosa falsa. Perchè se Dio avesse distrutta questa camera, certamente essa non sarebbe più visibile, poichè il nulla non à alcuna proprietà.

Teodoro. — Voi non mi seguite, Aristo. La vostra camera è per sè stessa assolutamente invisibile. Se Dio l'avesse distrutta, voi dite, essa non sarebbe più visibile, perchè il niente non à proprietà. Ciò sarebbe vero se la visibilità della vostra camera fosse una proprietà che le appartenesse. Se essa fosse distrutta, non sarebbe più visibile; sta bene, ciò è vero in un senso. Ma ciò che io vedo mentre guardo la vostra camera, ossia volgendo d'ogni parte il mio sguardo per considerarla, sarebbe sempre visibile anche se la vostra camera fosse distrutta; che dico? pur anche se non fosse mai

stata costrutta. Io vi sostengo che un chinese il quale non è mai entrato qua può vedere nel suo paese tutto ciò ch'io vedo quando io guardo la vostra camera; supposto, ciò che non è per nulla impossibile, ch'egli abbia il cervello scosso nella medesima maniera che l'ò io ora mentre la esamino. Quelli che ànno la febbre, quelli che dormono, non vedono delle chimere d'ogni forma, che non furono mai? Ciò ch'essi vedono è, almeno intanto che lo vedono. Ma ciò ch'e' credono di vedere non è: ciò cui essi riferiscono le cose che vedono non è nulla di reale.

Io ve lo ripeto, Aristo, a parlare propriamente la vostra camera non è visibile. Non è propriamente la vostra camera ch'io vedo quando la guardo, poichè io potrei bene vedere tutto ciò ch'io ora vedo, anche se Dio l'avesse distrutta. [...] Ma voi mi parete assai imbarazzato nel distinguere le idee, le quali sole sono visibili per sè stesse, dagli oggetti ch'esse rappresentano, i quali sono invisibili allo spirito, perchè non possono nè agire su lui nè presentarglisi.

Aristo. — È vero, sono un po' turbato. Gli è che stento a seguirvi in cotesto paese delle idee alle quali voi attribuite una realtà vera. Io non trovo presa in tutto ciò che non à corpo. E cotesta realtà delle vostre idee, ch'io non posso lasciare di tenere per vere per le ragioni che avete dette, non mi pare però che abbia solidità; poichè, scusate, che cosa diventano le vostre idee quando noi non vi pensiamo più? Per me mi pare che rientrino nel nulla; e se così è, eccovi distrutto

il vostro mondo intelligibile. Se chiudendo gli occhi io anniento la camera intelligibile che ora vedo, certo la realtà di questa camera è ben tenue, è ben poca cosa. Se basta ch'io apra gli occhi per creare un mondo intelligibile, certo un tale mondo non vale quello nel quale abitano i nostri corpi [...].

Voi mi convincete, ma non mi persuadete. Questa terra è reale, io lo sento bene; quando batto il piede essa mi resiste; ecco ciò ch'è solido. Ma che le mie idee abbiano qualche realtà indipendentemente dal mio pensiero, ch'esse siano nel tempo stesso ch'io non vi penso, di questo non posso capacitarmi.

Teodoro. — [...] Non è molto che c'era un tale, del resto molto savio, il quale credeva sempre di avere dell'acqua sino a metà del corpo, e temeva ontinuamente ch'essa aumentasse sino ad affogarlo. Egli la sentiva come voi la vostra terra; la trovava fredda, e camminava sempre adagio adagio perchè l'acqua, diceva, gli impediva di andare più in fretta; tuttavia quando gli si parlava, e ch'egli ascoltasse, si ravvedeva; ma per ricadere ben tosto nel suo errore. Quando un uomo si crede trasformato in gallo, in lepre, in lupo o in bue come Nabuccodonosor, sente in sè, al posto delle sue gambe i piedi di un gallo, al posto delle sue braccia le gambe del bue e al posto de' suoi capelli una cresta o delle corna. Come non v'accorgete che la resistenza che sentite premendo col piede il pavimento non è altro che un sentimento dell'anima e che a dire con precisione noi possiamo avere tutti i nostri sentimenti indipendentemente

dagli oggetti? Forse che dormendo non avete mai sentito sul petto un corpo molto pesante che vi impediva di respirare, o non avete mai creduto di essere percosso o anche ferito, o percuotere voi stesso gli altri, camminare, ballare, saltare sur una terra solida?

Voi credete che questo pavimento esiste perchè sentite ch'esso resiste a voi [...]. Resiste al vostro piede, sta bene; ma è tutt'altra cosa che il vostro pavimento o che il vostro corpo ciò che resiste al vostro spirito o dà ad esso il sentimento di resistenza o di solidità che voi avete.

(I, 11-16).

... Noi non percepiamo per sè stessi gli oggetti che sono fuori di noi. Vediamo il sole, le stelle e una infinità di cose fuori di noi; ma non è verosimile che l'anima esca dal corpo e vada, per così dire, a passeggio nei cieli per contemplarvi quei corpi. Essa non li vede dunque per sè stessi: e l'oggetto immediato della nostra mente, quando vede il sole, per esempio, non è il sole ma qualche cosa che è intimamente unita all'anima nostra, ed è ciò ch'io chiamo *idea*. Per questa parola dunque io non intendo altro se non ciò ch'è l'oggetto immediato, o il più prossimo dello spirito quando esso percepisce qualche oggetto.

(III, 373).

Aristo. — Capisco chiaramente che il suono non è sparso nell'aria e che una corda non lo può

produrre [...] poichè tutte le modalità dei corpi consistono solo in relazioni di distanza. Ciò mi basta. Tuttavia ecco ancora una prova che mi colpisce e mi convince: gli è che in una febbre ch'io ebbi qualche tempo addietro, io udivo, incessantemente gli urli di un animale che senza dubbio non urlava, perchè era morto. Penso pure che nel sonno cápiti anche a voi di udire un concerto o almeno il suono della tromba o del tamburo quantunque per tutto sia allora un gran silenzio. Io udivo dunque essendo ammalato, delle grida e degli urli, e mi ricordo ancora che mi facevano molta pena. Ora questi suoni sgradevoli non erano nell'aria sebbene io ve li sentissi. Dunque sebbene si sentano i suoni come sparsi nell' aria, non ne segue ch'e' vi siano. Non si trovano effettivamente che nell'anima poichè non sono altro che sentimenti che la toccano, modalità che ad essa appartengono. (I, 57-58).

Ò capito che la luce non è nè nel sole nè nell' aria dove noi la vediamo, nè i colori sulla superficie dei corpi; [...] ò capito parimenti che il calore ch' io sento non è punto nel fuoco nè il freddo nel ghiaccio; che dico? neppure il dolore nel mio proprio corpo dove ne ò sentito spesso certi così vivi e così crudeli; nè le dolcezze nello zucchero, nè l'amaro nell'aloe, nè l'acidità nell'agresto, nè l'agrore nell'aceto, nè quella dolcezza nel vino la quale inganna e abbrutisce tanti ubriaconi. Tutto ciò per la medesima

ragione che il suono non è nell'aria e che vi è una infinita differenza tra le vibrazioni di una corda e il rumore ch'esse fanno, tra le proporzioni di queste vibrazioni e le varietà delle consonanze.

Mi dilungherei troppo, Teodoro, se io esponessi per minuto le prove che m'ànno convinto che i corpi non ànno altre qualità che quelle che provengono dalle loro figure, nè altra azione che i loro veri movimenti. Ma non posso nascondervi una difficoltà la quale non ò potuta vincere per quanti sforzi io facessi per liberarmene. Io seguo facilmente l'azione del sole, per esempio, per tutti gli spazi che vi sono tra esso e me; perchè, supposto che tutto sia pieno, capisco bene che il sole non può fare un'impressione dov'esso è, la quale non si comunichi sino al luogo dov'io sono, sino a' miei occhi e per essi al mio cervello. Ma seguendo l'idea chiara del moto non ò potuto però comprendere donde venga la sensazione della luce. Vedevo bene che il solo movimento del nervo ottico me la faceva sentire; poichè premendomi col dito il canto dell'occhio sul posto dove so che s'estende il nervo io vedevo una gran luce, in un luogo oscuro, dalla parte opposta a quella dove il mio occhio era premuto. Ma questo cangiamento del moto in luce mi pareva e mi pare affatto incomprensibile. Quale strana metamorfosi di una vibrazione o di una pressione del mio occhio in uno splendore di luce! Splendore che per giunta io non vedo già nella mia anima, di cui esso è una modalità, nè nel mio cervello dove la vibrazione à termine, nè nell'occhio dove

avviene la pressione, nè dalla parte ch'io premo l'occhio, ma nell'aria; nell'aria, dico, che è incapace d'una siffatta modalità e verso la parte opposta a quella dell'occhio ch'io premo. Quale meraviglia!

Io credevo dapprima che l'anima, essendo avvertita della scossa che avveniva nel mio corpo, fosse la causa della sensazione ch'ella aveva dei corpi che lo circondano. Ma un poco di riflessione mi à disingannato; poichè, come mi pare, non è vero che l'anima sia avvertita che il sole scuote le fibre del cervello. Io vedevo la luce prima ch'io sapessi di questo moto; e i fanciulli, che neppur sanno di avere un cervello, sono colpiti dallo splendore della luce nel modo stesso che i filosofi. E ancora, quale relazione v'è tra i moti d'un corpo e i diversi sentimenti che li seguono? Come posso vedere la luce nel corpo, se essa è una modalità del mio spirito; e vederla in corpi che mi circondano se il moto non è che nel mio?

[...] Ò ricavato da tutto ciò, e da molte altre cose che sarebbe troppo lungo dirvi, che le sensazioni erano in me, che io non ne ero punto la causa; e che se i corpi erano capaci di agire in me e di farsi sentire al modo ch' io li sento, bisognava che fossero di natura più eccellente che la mia, dotati di una potenza terribile e anzi qualcuno d'una sapienza meravigliosa, sempre uniformi nella loro condotta, sempre efficaci nell'azione, sempre incomprensibili negli effetti sorprendenti della loro potenza, ciò che mi pareva

mostruoso e orribile pensare, sebbene i miei sensi appoggiassero questa follia e se l'appropriassero pienamente. Ma vi prego, Teodoro, di spiegarmi queste difficoltà.

[...] *Teodoro.* — Quando si cerca la ragione di qualche effetto, e che risalendo dagli effetti alle cause si arriva infine a una causa che si vede bene non aver alcuna relazione con l'effetto ch'essa produce, o che piuttosto sembra produrre, allora, invece di ricorrere a delle chimere, bisogna ricorrere all'autore delle leggi della natura. Per esempio, se voi mi domandate la causa del dolore che si sente quando si è punti, non sarebbe giusto ch'io vi rispondessi subito ch'è una legge della natura che la puntura sia seguita dal dolore. Io devo dirvi che la puntura non può separare le fibre della mia carne senza scuotere i nervi che vanno al cervello e senza scuotere il cervello medesimo. Ma se voi volete sapere come avviene che, essendo scossa in una data maniera una certa parte del mio cervello, io sento il dolore della puntura; siccome cotesta questione riguarda un effetto generale, e che non si può più, risalendo oltre, trovare qualche causa naturale o particolare, bisogna ricorrere alla causa generale; poichè gli è come se voi domandaste chi è l'autore delle leggi generali dell'unione dell'anima col corpo.

[...] Ma ritorniamo alle difficoltà che trovate circa l'azione e le qualità della luce. Non vi è nessuna metamorfosi; la scossa del cervello non può mutarsi in luce nè in colore; poichè le modalità dei corpi non essendo altro che i corpi

stessi in questa o quella maniera, non possono trasformarsi in modalità dello spirito. È cosa evidente.

Voi vi premete l'occhio e avete una certa sensazione. Gli è che colui che solo può agire sugli spiriti à stabilito certe leggi per l'efficacia delle quali l'anima e il corpo agiscono e soffrono reciprocamente.

Premendovi l'occhio voi vedete della luce, sebbene non vi sia alcun corpo luminoso; ciò perchè gli è per una pressione simile a quella che il vostro dito fa sul vostro occhio, e quindi sul cervello, che i corpi i quali si chiamano luminosi agiscono sopra quelli che li circondano e per essi sopra i nostri occhi e il nostro cervello. Tutto ciò in conseguenza delle leggi naturali; poichè è una delle leggi dell'unione dell'anima col corpo [...] che tale pressione o scossa sia seguita da tale sensazione.

Voi vedete la luce che è una modalità del vostro spirito, e che per conseguenza non può trovarsi che in lui; [...] voi la vedete, dico, in grandi spazi che il vostro spirito non riempie poichè lo spirito non occupa alcun luogo. Gli è che cotesti grandi spazi che voi vedete non sono che spazi intelligibili che non occupano alcun luogo; poichè gli spazi che voi vedete sono ben differenti dagli spazi materiali che voi guardate. Non bisogna confondere le idee delle cose con le cose stesse. Ricordatevi che non si vedono i corpi in sè stessi, e che non è se non per le idee loro ch'essi sono visibili. Spesso se ne vedono benchè non ve ne siano:

prova certa che quelli che si vedono sono intelligibili e bene differenti da quelli che si guardano [o si crede di guardare].

[...] Non v'è relazione necessaria tra le due sostanze di cui noi siamo composti. Le modalità del corpo non possono per loro efficacia cangiare quelle dello spirito. Però le modalità di una certa parte del cervello, che io non vi determinerò, sono sempre seguite da modalità o sentimenti dell'anima; e ciò unicamente in conseguenza delle leggi sempre efficaci dell' unione di queste due sostanze, cioè, per parlare più chiaro, in conseguenza delle volontà costanti e sempre efficaci dell' autore del nostro essere. Non v' è nessuna relazione di causalità tra un corpo e uno spirito; che dico? non ve n' è alcuna tra uno spirito e un corpo; e dico di più, che non v' è alcuna relazione da un corpo a un corpo nè da uno spirito a uno spirito.

[...] Non chiedetemi, Aristo, perchè Dio voglia unire degli spiriti a dei corpi. È un fatto, ma di cui le principali ragioni sono state sinora sconosciute alla filosofia e forse neppure la religione ce le insegna.

(I, 73-81).

Mi sembra indubitabile che l' anime nostre non riempiono spazi così vasti come quelli che sono tra noi e le stelle fisse, quantunque si volesse concedere ch' elle siano estese; non è dunque ragionevole credere che le nostre anime siano nei cieli quando esse vi vedono delle stelle. Non

è anzi neppure da credere che l'anime escano a mille passi dal loro corpo per vedere delle case a questa distanza. È dunque necessario che l'anima veda le case e le stelle dove esse non sono, poichè essa non esce dal suo corpo e non lascia però di vederle fuori di esso. [...] Ma ecco perchè si crede che queste medesime stelle che si vedono immediatamente sono fuori dell'anima e nel cielo: Gli è che non è in facoltà dell'anima di vederle quando ad essa piace; poichè essa non può vederle che quando nel suo cervello avvengono dei movimenti ai quali le idee di questi oggetti sono per natura congiunte. Ora, siccome l'anima non vede i movimenti dei suoi organi, ma soltanto le sue proprie sensazioni, e che ella sa che queste sensazioni non sono da lei prodotte, così è condotta a giudicare ch'esse siano al di fuori e nella causa che gliele presenta; e tante volte ella à fatto simili giudizi nel tempo medesimo che percepisce gli oggetti, che non può quasi più tralasciare di seguitare a farli.

Sarebbe necessario per spiegare a fondo ciò ch'io dico [...] di far vedere la solidità dell'opinione di quelli che credono essere Dio il padre vero della luce, il quale rischiara tutti gli uomini, e che senza di esso le verità più semplici non sarebbero intelligibili, e il sole, così splendente com'è, non sarebbe neppure visibile; poichè è questa convinzione che m'à condotto alla scoperta di questa verità che sembra un paradosso: che le idee che ci rappresentano le creature non sono altro se non perfezioni di Dio le quali corri-

spondono a queste medesime creature e le rappresentano.

(III, 116-117).

Aristo. — Io mi arrendo, Teodoro, [...] la percezione ch'io ò della estensione intelligibile appartiene a me: è una modificazione del mio spirito; sono io che percepisco cotesta estensione. Ma l'estensione ch'io percepisco non è una modificazione della mia anima, perchè sento bene che non è me ch'io vedo quando io penso a degli spazi infiniti, a un circolo, a un quadrato, a un cubo; o quando io guardo questa camera, o volgo gli occhi al cielo. La percezione dell'estensione è mia; ma l'estensione e tutte le figure ch'io vi scopro, vorrei ben sapere come mai, non sono mie. È dunque una modificazione del mio spirito; ma l'estensione ch'io vedo sussiste senza di me, poichè voi la potete contemplare senza ch'io vi pensi, voi e tutti gli altri uomini.

Teodoro. — Potreste senza timore aggiungere *e Dio stesso;* poichè [...] non è che in lui che noi la vediamo; non è che nella ragione universale la quale illumina tutte le intelligenze [...]. Sì, Aristo, Dio vede in sè stesso l'estensione intelligibile, l'archetipo della materia di cui il mondo è formato e dove abitano i nostri corpi; e ancora, non è che in lui che noi la vediamo, poichè queste anime non abitano altrove che nella ragione universale, in questa sostanza intelligibile che contiene le idee di tutte le verità che noi scopriamo, sia in conseguenza delle leggi generali dell'unione

della nostra mente con questa ragione, sia in conseguenza delle leggi generali dell' unione dell' anima col corpo. [...] Osservate che voi percepite, per esempio, un circolo, in tre modi: voi lo concepite, lo immaginate, lo sentite o vedete. Quando voi lo concepite, gli è che l' estensione intelligibile si applica al vostro spirito con dei confini indeterminati quanto alla loro grandezza, ma egualmente distanti da un punto determinato, e tutti in un medesimo piano; e allora voi concepite un circolo in generale. Quando voi lo immaginate una parte determinata di questa estensione, di cui i confini sono ugualmente distanti da un punto, tocca leggermente il vostro spirito. E quando voi lo sentite o vedete, gli è che una parte determinata di cotesta estensione tocca sensibilmente la vostra anima e la modifica con la sensazione di qualche colore; poichè l' estensione intelligibile non diventa visibile e non rappresenta questo o quel corpo particolare altro che per il colore, ed è per la diversità dei colori che noi giudichiamo delle differenze degli oggetti che noi vediamo. [...] Così potete ben riconoscere che l' estensione intelligibile, diversamente applicata al nostro spirito, può darci tutte le idee che noi abbiamo delle figure matematiche, come pure di tutti gli oggetti che noi ammiriamo nell' universo, e infine di tutto ciò che la nostra immaginazione ci rappresenta; poichè come per opera dello scalpello si può ricavare ogni sorta di figure da un blocco di marmo, Dio può rappresentarci tutti gli esseri materiali per le diverse applicazioni dell' e-

stensione o materia intellegibile al nostro spirito. [...] Eccovi, s' io non m' inganno, trasportato in un mondo intelligibile. Contemplatene le bellezze [...] e preparatevi a inoltrarvi più innanzi in questo paese sconosciuto, dove voi ora appena approdate.

[...] *Aristo.* — Io sono ancora tutto atterrito e tremante. Il mio corpo rende grave il mio spirito e non mi è agevole tenermi fermo nelle verità che voi mi avete scoperte; e tuttavia pretendete elevarmi più alto ancora. Avrò le vertigini, Teodoro; e se domani mi troverò come oggi, temo che non avrò coraggio di seguirvi.

(I, 20-23).

Se esistono i corpi e come sappiamo ch' essi esistono.

Aristo. — Che volete dire con ciò, che noi siamo fatti sicuri dell' esistenza dei corpi *mediante la rivelazione che ne abbiamo?* E che? Ma non li vediamo e non li sentiamo? Non abbiamo bisogno di *rivelazione* per sapere che noi abbiamo un corpo; quando ci pungono noi davvero che lo sentiamo.

Teodoro. — Sì, certo, lo sentiamo. Ma questo senso di dolore che noi abbiamo è appunto una specie di *rivelazione.* Questa espressione vi colpisce; ma appunto perciò io me ne servo; perchè voi dimenticate sempre che è Dio stesso il quale produce nella vostra anima tutti i diversi sentimenti che la toccano in occasione dei cangiamenti che avvengono nel vostro corpo in conseguenza

delle leggi generali dell' unione delle due nature che compongono l' uomo. [...] La cosa che ci punge la mano non versa il dolore per il buco ch' ella fa nel corpo; e neppure è l' anima che in sè produce questo sentimento spiacevole, poichè essa soffre il dolore suo malgrado. [...] È Dio stesso che mediante il sentimento con cui egli ci colpisce, rivela a noi ciò che accade fuori di noi, ossia nel nostro corpo e in quelli che ci circondano. Ricordatevi, vi prego, di ciò che tante volte vi ò già detto.

Aristo. — Avete ragione, Teodoro. Ma ciò che voi mi dite mi fa nascere nella mente un pensiero ben strano. Gli è che io comincio a dubitare che vi siano dei corpi, perchè la rivelazione che Dio ce ne dà non è sicura. Poichè infine è certo che noi ne vediamo qualche volta di quelli che non sono, come quando dormiamo o quando la febbre ci turba il cervello. Se Dio, in conseguenza delle sue leggi generali, come voi dite, può darci qualche volta dei sentimenti fallaci, s' egli può per mezzo dei nostri sensi rivelarci delle cose false, perchè non potrà farlo sempre, e come potremo noi discernere la verità dalla falsità nei dati oscuri e confusi dei nostri sensi? Mi pare che la prudenza mi obblighi a sospendere il mio giudizio sull' esistenza dei corpi. Datemene, vi prego, una dimostrazione esatta.

Teodoro. — *Una dimostrazione esatta!* È un po' troppo, Aristo; io vi confesso che non ne ò, e mi sembra al contrario di avere una *dimostrazione esatta* dell' impossibilità di una tale dimo-

strazione. Ma tranquillatevi; non mi mancano delle prove certe e capaci di dissipare il vostro dubbio, e sono ben lieto che tale dubbio vi sia venuto; poichè infine, dubitare che vi siano dei corpi per ragioni le quali fanno sì che non si può dubitare che v'è un Dio e che l'anima è immortale, è un segno certo che ci si mette sopra dei pregiudizi. [...] Non v'è altra via che la rivelazione la quale possa assicurarci che Dio à voluto creare i corpi; supposto però ciò di cui voi non dubitate più, cioè che essi non sono visibili per sè stessi, che non possono agire nel nostro spirito, nè presentarsi a lui, e che il nostro spirito stesso non può conoscerli che nelle idee che li rappresentano nè sentirli che per le modalità o i sentimenti di cui non possono essere la causa altro che in conseguenza delle leggi arbitrarie dell'unione dell'anima col corpo.

[...] Non sono invincibilmente condotto a credere che [un dato corpo] esiste; me ne manca la ragione, ma non credo che sia possibile trovarne una da impedirmi di credere in generale che vi siano dei corpi, contro tutti i diversi sentimenti che ne ò: sentimenti così conseguenti, così concatenati, così ordinati, che mi parrebbe certo volerci Dio ingannare se non ci fosse nulla di tutto ciò che vediamo.

[...] Dei gran ragionamenti, mio caro Aristo, contro un dubbio che non viene troppo naturalmente. Vi sono poche persone bastantemente filosofi, da proporselo; e quantunque si possano addurre contro l'esistenza dei corpi delle difficoltà che paiono insormontabili [...] pure io non credo

che mai alcuno possa dubitarne seriamente. Non era dunque molto necessario fermarci a dissipare un dubbio così poco pericoloso; poichè sono ben certo che voi stesso non avete bisogno di tutto ciò che v' ò detto per tenervi sicuro di essere con Teodoro.

Aristo. — Non lo so troppo bene. Io sono certo che voi siete qui. Ma gli è che voi mi dite cose che un altro non mi direbbe e che io non direi mai a me stesso.

(I, 127-136).

Bisogna riconoscere che vi sono due sorta d'esseri: degli esseri che l' anima vede immediatamente, e altri che essa non conosce che per mezzo de' primi. Per esempio, quando io vedo il sole che si leva, io percepisco dapprima quello ch'io vedo immediatamente; e poichè io non vedo, non percepisco questo primo altro che per esserci qualche cosa fuori di me la quale produce certi moti ne' miei occhi e nel mio cervello, io penso che questo primo sole, il quale è nella mia anima, è fuori e che esiste.

Può tuttavia accadere che noi vediamo questo primo sole, che è intimamente unito all' anima, senza che l' altro sia sull' orizzonte, e anche senza ch' esso esista punto. Parimenti noi possiamo vedere questo primo sole più grande quando l' altro si leva che quando è esso molto elevato sull' orizzonte; e quantunque sia vero che questo primo sole che noi vediamo immediatamente sia più grande quando l' altro si leva, non ne segue che

quest' altro il quale noi guardiamo, o verso il quale volgiamo gli occhi, sia più grande: poichè non è propriamente quello che si leva che noi vediamo, non è quello che noi guardiamo, il quale è distante milioni di leghe; ma gli è questo primo che è veramente più grande e tale quale noi lo vediamo; e noi non ci inganniamo se non perchè giudichiamo che quello da noi veduto immediatamente si trovi negli oggetti esteriori, i quali sono cagione di ciò che noi vediamo.

Parimenti, quando noi vediamo della luce nel vedere questo primo sole che è unito immediatamente al nostro spirito, noi non ci inganniamo credendo di vederne; non è possibile dubitarne. Ma in questo erriamo, che senza alcuna ragione e anzi contro ogni ragione, vogliamo che questa luce, da noi immediatamente vista, esista nel sole e fuori di noi.

(III, 118-120).

Se noi abbiamo un corpo e se ve ne sono altri attorno al nostro, ovvero se noi ne abbiamo solamente le sensazioni sebbene i corpi non esistano [è] questione [che] involge difficoltà troppo grandi, e non è forse così necessario di risolverla, a perfezionare le nostre conoscenze, quanto uno si potrebbe immaginare, e neppure ad avere una conoscenza esatta della fisica, della morale e di qualche altra scienza.

(IV, 390).

Si dirà forse che l' essenza della materia non è l' estensione, ma che importa? Basta che il

mondo che noi immaginiamo formato di estensione, paia somigliante a quello che noi vediamo, sebbene non sia punto materiale a questa maniera che non è buona a nulla, di cui nulla si sa e della quale tuttavia si fa così gran chiasso.

Non è assolutamente necessario di esaminare se fuori effettivamente vi sono degli esseri che fanno riscontro alle idee, perchè noi non ragioniamo su tali esseri ma sulle loro idee. Noi dobbiamo solamente badare che i ragionamenti nostri sulle proprietà delle cose s'accordino con le sensazioni che ne abbiamo, cioè che ciò che noi pensiamo si accordi perfettamente con l'esperienza, poichè noi ci ingegniamo nella fisica di scoprire l'ordine e la connessione degli effetti con le cause, o nei corpi se ve ne sono, o nelle sensazioni che noi ne abbiamo, se i corpi non esistono. [...] Non è necessario di esaminare con gran riflessioni cosa di cui nessuno dubita, e la quale non serve molto alla conoscenza della fisica come vera scienza. [...] Forse che ragionando secondo le nostre idee ragioneremo secondo la natura, e troveremo ch'ella non è forse così nascosta quanto solitamente ci immaginiamo.

(IV, 393-395).

Le cause naturali sono cause occasionali. Non abbiamo alcun concetto di forza. L'esperienza ci porge solo dei fatti.

Tu vuoi pensare a qualche oggetto, e l'idea di questo oggetto si presenta al tuo spirito [...] gli

è forse che il volere del tuo Dio che è immutabile e sempre efficace, s' accorda col tuo, e ch' esso fa ciò che tu vuoi. [...] Vedi tu chiaramente che lo sforzo [che tu fai per rappresentare le idee] sia un segno certo dell' efficacia del tuo volere? Bada! cotesto sforzo è spesso inefficace, e tu non vedi chiaramente ch'esso sia per sè stesso efficace.

Perchè pensi che tu sei la causa delle tue idee? Sai tu pur solo che cos'è un'idea? Sai di che ell' è fatta? Sai anche solo se è fatta? Rientra essa nel nulla appena tu più non la pensi oppure s' allontana da te? La fai tu rinascere, o la richiami quando, desiderando rivederla, essa ti si ripresenta? Se tu la richiami, per quale potere l'obblighi a ritornare? E se tu la produci di bel nuovo per quale potere, quale abilità, su quale modello la rendi così somigliante a lei stessa?

Ecco ciò che unicamente vi è di certo: tu vuoi pensare, per esempio, a un quadrato, e l'idea di questo quadrato si presenta a te: tutto il rimanente t'è ancora incerto. Tu puoi dunque giudicare che il tuo volere è ordinariamente accompagnato da certe idee.

(I, 8-9).

Io mi immagino che tutti gli oggetti che mi circondano ànno qualche forza, poichè agiscono effettivamente gli uni sugli altri, e che spesso agiscono su di me malgrado tutta la mia resistenza. Io sono pure fortemente condotto a credere che ò io stesso una forza o un vero potere, poichè al-

meno nel mio corpo produco movimenti che si dicono volontari; perchè, quanto a quelli che servono alla digestione, alla respirazione, o altre funzioni simili, mi sembra che si fanno in me senza il mio concorso. Tuttavia, quando io rientro in me stesso per cercarvi qualche idea chiara di forza o di potere; quando io penso alle forze per cui i corpi si muovono, alla forza che à il fuoco di mettere in me il dolore, o a quella che ò io stesso di unirmi ai corpi che mi circondano o di separarmene; quando io rifletto seriamente a tutto ciò, io mi trovo in uno strano imbarazzo.

I sensi mi dicono che gli oggetti sensibili agiscono su di me; io dico a me stesso che sono io che muovo il mio braccio; ma [...].

Ma, bada! tu ti confonderai ancora; poichè supposto che [un] corpo [in moto] si trovi circondato da altri, che cosa avverrà quando ne incontrerà qualcuno di cui esso non conosce nè la solidità nè la grandezza? Gli darà, tu dirai, una parte della sua forza movente? Ma chi te l'à insegnato? Chi t'à detto che l'altro la riceverà? [...] I tuoi occhi, è vero, ti dicono che, quando un corpo in riposo è urtato, cessa d'essere in riposo. Credi ciò che tu vedi: è un fatto, e i sensi quanto ai fatti sono buoni testimoni. Ma non giudicare che i corpi abbiano in sè stessi una forza, nè che possano diffonderla in quelli ch'essi incontrano, poichè tu non ne vedi nulla.

(II, 49-51).

Quando un corpo è in movimento [...] si può dire che è causa fisica o *naturale* del movimento che esso comunica, perchè agisce in conseguenza delle leggi *naturali;* ma non ne è causa vera; non ne è causa naturale nel senso della filosofia dei pagani: non è assolutamente altro che una causa *occasionale* che determina con l'urto l'efficacia della legge generale.

(II, 59).

Non giudicare mai, quanto agli effetti naturali, che una cosa sia l'effetto di un'altra per ciò che l'esperienza t'insegna ch'essa non lascia mai di seguirla. [...] Come l'azione di Dio è sempre uniforme e costante, per essere le sue volontà immutabili e le sue leggi inviolabili, se tu segui questo falso principio, quantunque Dio faccia tutto, tu conchiuderai ch'egli non fa nulla. Tu giudicavi prima d'ora che il tuo volere producesse le tue idee per la fedeltà con la quale Dio le presenta al tuo spirito secondo il tuo desiderio. Tu pensavi che i corpi che si urtano fossero la causa vera del moto ch'essi si comunicano, perchè mai sono urtati senza essere mossi e mai sono mossi senza essere urtati. Infine per il principio medesimo tu giudicavi che il fuoco producesse il calore, il sole la luce, e tutti gli oggetti che ti circondano i cangiamenti che tu osservi in essi, e le sensazioni gradevoli o sgradevoli che tu ài in occasione di essi. Tu sei ancor ora incline a credere che sia l'anima che comunica al corpo il moto e la vita [...] e pensi essere la causa vera del

movimento del tuo braccio e della tua lingua perchè il moto di questi organi segue immediatamente i tuoi desideri. [...] È inutile aprire gli occhi per giudicare dell' efficacia della materia; tutte le esperienze che si possono fare a questo riguardo sono fallaci; e la ragione è che Dio agisce sempre in una maniera costante e uniforme e che à dovuto stabilire nel corpo stesso le cause occasionali che determinano l' efficacia delle sue leggi.

(II, 65-66).

Se gli uomini non fossero avventati nei loro giudizi, dall' essere le idee delle cose presenti al loro spirito quando essi lo vogliono, dovrebbero solamente conchiudere che secondo l' ordine della natura il loro volere è ordinariamente necessario a ciò che egli abbiano le idee; ma non che il volere è la vera e principale causa che le presenta alla loro mente, e ancora meno che il volere le produce dal niente o come essi spiegano. [...] Non devono giudicare che una palla in moto sia la principale e vera causa del moto della palla ch' essa trova nel suo cammino, poichè la prima non à essa stessa la forza di muoversi. Possono soltanto giudicare che l' incontro delle due palle è l' occasione all' autore del movimento della materia di eseguire il decreto della sua volontà, che è la causa universale di ogni cosa, comunicando all' altra palla una parte del movimento della prima, o meglio quanto la prima perde del suo.

(III, 388-89).

Mi pare ben certo che la volontà dell'anima non è capace di muovere il più piccolo corpo che esista al mondo; poichè è evidente che non v'è alcun nesso necessario tra la volontà che noi abbiamo, per esempio, di muovere il braccio e il movimento del braccio. È vero che esso si muove quando noi lo vogliamo, e che pertanto noi siamo la causa naturale del suo movimento, ma le cause *naturali* non sono cause vere, non sono altro che cause *occasionali* [...] come ò già spiegato.

Difatti come potremmo noi muovere il nostro braccio? [...] Noi vediamo che gli uomini i quali non sanno neppure se ànno [...] dei nervi e dei muscoli muovono il braccio, e lo muovono anzi con maggiore abilità e agevolezza che quelli i quali meglio conoscono l'anatomia. Gli è dunque che gli uomini vogliono muovere il loro braccio e che Dio solo può e sa muoverlo. Se un uomo non può diroccare una torre, per lo meno sa però ciò che occorre fare per diroccarla, ma non v'è uomo che sappia pur solo ciò che occorre per muovere un suo dito [...]. Come dunque potrebbero gli uomini muovere le braccia loro?

(IV, 328-329).

L'unione dell'anima col corpo è immaginaria. L'anima è unita direttamente solo a Dio ossia alla ragione universale.

Teodoro. — Voi, Aristo, volete che l'anima sia unita al corpo più strettamente che a qualsiasi altra cosa. Ebbene, io vi acconsento per qualche

tempo ma a patto che voi pure m'accorderete per uno o due giorni di non spiegare certi effetti con un principio che nè voi nè io conosciamo. Non è ben ragionevole ciò ch'io richiedo?

Aristo. — Troppo ragionevole: ma che volete dire?

Teodoro. — Ecco: vi è tra l'anima e il corpo l'unione più stretta; come dubitarne? Ma voi non sapreste dire che cosa precisamente sia questa unione. Non prendiamola dunque come principio della spiegazione di effetti di cui noi ricerchiamo la causa.

Aristo. — Ma se cotesti effetti ne dipendono necessariamente?

Teodoro. — Se ne dipendono noi saremo ben costretti di ritornarci su: ma non lo presupponiamo. Se io, Aristo, vi domandassi come avviene che tirando solamente il braccio di questa seggiola tutto il resto vien dietro, credereste avermi sufficientemente spiegato questo effetto rispondendomi che ciò accade per essere il braccio della seggiola unito con l'altre parti che la compongono? Certamente Teotimo non sarebbe contento d'una simile risposta. È lecito ai fanciulli darne di tali, ma non ai filosofi se non quando non pretendono di filosofare. Per contentare Teotimo bisognerebbe risalire alla causa fisica di questa unione delle parti che compongono i corpi solidi e dimostrargli che la solidità dei corpi non può dipendere che dalla compressione d'una materia invisibile che li circonda. La parola *unione* non spiega nulla. Così, Aristo, sia lecito a voi di prendere

per ragioni delle parole vaghe e generali; ma non pretendete di pagarci con cotesta moneta; chè sebbene vi sia chi la riceve e se n'accontenta, noi siamo un po' difficili, per il timore che abbiamo di venire ingannati.

Aristo. — Come volete ch'io faccia? Vi pago con la moneta che io in buona fede ò ricevuto, e non ne ò altra migliore; e poichè à corso nel mondo, voi pure dovreste accettarla. Ma vediamo un poco come pagate voi la gente; provatemi con delle buone ragioni che l'anima e il corpo agiscono mutuamente l'uno sull'altro senza ricorrere alla loro unione.

Teodoro. — Non supponete che agiscano l'uno sull'altro, Aristo, ma solamente che le azioni loro sono reciproche. Non vogliate supporre precisamente altro che quanto l'esperienza vi insegna, e procurate di stare attento alle mie parole: pensate voi che un corpo possa agire sur un altro e muoverlo?

Aristo. — Chi può negarlo?

Teodoro. — Teotimo ed io, e presto, forse, anche Aristo; poichè v'è contraddizione, e dico contraddizione, in ciò che i corpi possano agire sui corpi. Io vi provo questo paradosso, il quale pare così contrario all'esperienza, così opposto alla tradizione dei filosofi, così incredibile ai dotti e agli ignoranti.

(I, 148-149).

Teodoro. — [...] Dunque, Aristo, voi non potrete da voi stesso muovere il braccio, cangiare

di posto, di posizione, di abitudine, fare agli uomini del bene o del male, mettere nell'universo il menomo cangiamento. Eccovi nel mondo senza alcun potere, immobile come una rupe, stupido, per così dire, come un ceppo. Che la vostra anima sia unita al vostro corpo così strettamente come vi piacerà, che per esso siate in contatto con tutti quelli che vi circondano, quale vantaggio ricaverete da cotesta unione immaginaria? Come farete per muovere anche solamente la punta del dito o per pronunciare un monosillabo? Ohimè, se Dio non vi viene in aiuto voi non farete che sforzi vani, non concepirete che dei desideri impotenti; poichè, riflettete un poco, sapete voi che cosa bisogna fare per pronunziare il nome del vostro migliore amico, per piegare o spiegare quello delle vostre dita di cui fate più uso? [...] Dunque nonostante l' unione dell' anima e del corpo, quale vi piacerà immaginarla, eccovi morto e senza movimento, se già Dio non voglia accordare il suo volere col vostro, il suo volere sempre efficace col vostro sempre impotente. Eccovi, caro Aristo, la soluzione del mistero. Gli è che le creature non sono immediatamente unite altro che a Dio, e non dipendono essenzialmente e direttamente che da lui; come esse sono tutte ugualmente impotenti, non dipendono punto vicendevolmente le une dalle altre. Si può dire, sì, ch' elle sono unite tra loro e che dipendono le une dalle altre; acconsento, ma purchè resti inteso che ciò avviene solo in conseguenza delle volontà immutabili e sempre efficaci del Creatore,

solo in conseguenza delle leggi generali che Dio à stabilite e per le quali egli regola il corso ordinario della sua provvidenza. Dio à voluto che il mio braccio si muova nell' istante che io stesso lo voglio. (Suppongo le condizioni necessarie). La sua volontà è efficace e immutabile; ecco donde mi viene ogni potere e ogni facoltà. Egli à voluto che io avessi certe sensazioni, certe emozioni quando nel mio cervello vi fossero certe tracce, certi scuotimenti. Egli à voluto, in una parola, e vuole incessantemente, che le modalità dell' anima e del corpo fossero reciproche: ecco l' unione e la naturale dipendenza delle due parti di cui noi siamo composti: non è che la mutua reciprocazione delle nostre modalità poggiata sul fondamento incrollabile dei decreti divini; decreti che per la loro efficacia, mi comunicano il potere che io ò sul mio corpo e per esso su qualche altro; decreti che per la loro immutabilità mi uniscono al mio corpo e per esso ai miei amici, ai miei beni, a tutto ciò che mi circonda. Dio à insieme connesso tutte l' opere sue, non ch' egli abbia prodotto delle entità connettenti; egli le à subordinate le une alle altre senza rivestirle di qualità efficaci. Vane pretese dell' orgoglio umano, produzioni chimeriche dell' ignoranza dei filosofi! Gli è che colpiti sensibilmente alla presenza dei corpi, toccati interiormente dal sentimento dei loro propri sforzi, non ànno riconosciuto l' azione invisibile del Creatore, l' uniformità della sua condotta, la fecondità delle sue leggi, l' efficacia sempre attuale delle sue volontà, la sapienza infinita della

sua provvidenza ordinaria. Non dite dunque più, mio caro Aristo, ve ne prego, che la vostra anima è unita al vostro corpo più strettamente che a qualunque altra cosa; poichè essa non è unita immediatamente altro che a Dio, poichè i decreti divini sono i vincoli indissolubili di tutte le parti dell' universo e la connessione meravigliosa della subordinazione di tutte le cause.

Aristo. — Ah! Teodoro, come i vostri principii sono chiari, come sono solidi, come sono cristiani! Ma come pure sono amabili e commoventi. Io ne sono tutto scosso. Oh! dunque è Dio stesso che è ora in mezzo a noi, non come semplice spettatore e osservatore delle nostre azioni buone o malvagie, ma come principio della nostra società, vincolo della nostra amicizia, l' anima, per così dire, del commercio e delle conversazioni nostre. Io non posso parlarvi se non per l' efficacia della sua potenza, nè toccarvi e scuotervi che per il movimento ch' egli mi comunica. Io non so neppure quale dovrebbe essere la disposizione degli organi che servono alla voce per pronunziare senza esitare quello che voglio dire; il modo di funzionare di questi organi supera la mia intelligenza; la varietà delle parole, dei toni, delle misure, ne rende come infiniti gli atti; Dio solo li conosce, egli solo ne regola i moti nell' istante medesimo de' miei desideri. Sì è lui che respinge l' aria ch' egli stesso m' a fatta inspirare; è lui che con i miei organi ne produce le vibrazioni o le scosse; lui che la diffonde esteriormente e ne forma le parole per cui io penetro

fin nella vostra anima, e verso nel vostro cuore ciò che il mio non può contenere. Difatti non sono io che respiro: io respiro malgrado mio; non sono io che vi parlo: io voglio soltanto parlarvi. Ma se pure dipenda da me di respirare, se pure io sappia esattamente ciò che occorre fare per spiegarmi, se io formi le parole e le proferisca, come colpirebbero esse il vostro orecchio, come scuoterebbero il vostro cervello, come toccherebbero il vostro cuore senza l' efficacia di questa potenza divina che unisce insieme tutte le parti dell' universo? Sì, Teodoro, tutto ciò è una conseguenza necessaria delle leggi dell' unione dell' anima e del corpo e della comunicazione del moto. Tutto ciò dipende da questi due principî di cui io sono convinto, che solo il Creatore de' corpi può esserne il motore, e che Dio ci comunica la sua potenza soltanto mediante qualche legge generale, di cui noi determiniamo l' efficacia con le nostre divine modalità. Ah! Teodoro! Teotimo! Dio solo è il vincolo della nostra società.

[...] *Teotimo.* — La nostra anima non è unita al corpo secondo le idee volgari; essa non è unita immediatamente e direttamente che a Dio solo; non è che per l' efficacia della sua azione che siamo tutti e tre qui presenti. Che dico presenti? anzi uniti di sentimenti, convinti della medesima verità, animati, mi pare, di uno spirito medesimo, infiammati per così dire di un medesimo ardore. Dio ci congiunge per mezzo del corpo in conseguenza delle leggi dell' unione dell' anima e del corpo; ma, Aristo, come siamo

noi così fortemente uniti con l'anima? Teodoro pronunzia qualche parola al vostro orecchio; ciò non è che dell'aria percossa dagli organi della voce; Dio trasforma, per così dire, quest'aria in parole, in suoni diversi; egli ve li fa intendere, questi diversi suoni, mediante le modalità con che vi tocca. Ma il senso di queste parole, dove lo prendete voi? Chi scopre a voi e a me le medesime verità che contempla Teodoro? Se l'aria ch'egli muove parlando non racchiude i suoni che voi intendete, certo non conterrà le verità che intende la vostra mente.

Aristo. — Vi ascolto, Teotimo; gli è che noi siamo l'uno e l'altro uniti alla ragione universale che illumina tutte le intelligenze; io sono più dotto che voi non vi pensate; Teodoro mi à già trasportato dove voi mi volete condurre. Egli mi à convinto che non v'è nulla di visibile, nulla che possa agire nell'anima e mostrarsi a lei se non la sostanza efficace e intelligibile della ragione. Nessuna cosa creata può essere l'oggetto immediato delle nostre conoscenze; noi non vediamo questo mondo materiale dove i nostri corpi abitano se non perchè l'anima nostra con la sua attenzione si muove in un altro, se non perchè essa contempla le bellezze del mondo archetipo e intelligibile che è nella ragione. Come i nostri corpi vivono sulla terra e si pascono dei frutti vari ch'essa produce, i nostri spiriti si nutrono delle stesse verità che sono comprese nella sostanza intelligibile e immutabile del Verbo divino. Le parole che Teodoro pronunzia al mio orecchio

mi avvertono dunque, in conseguenza delle leggi dell' unione dell' anima col corpo, di stare attento alle verità ch' egli scopre nella ragione sovrana; ciò volge il mio spirito dov' egli intende; io vedo ciò ch' egli vede perchè guardo dov' ei guarda. E con le parole ch' io rendo alle sue, sebbene le une e le altre siano vuote di senso, io converso con lui e con lui godo di un bene che a noi tutti è comune; poichè tutti siamo essenzialmente uniti alla ragione, talmente uniti che senza di essa non possiamo stringere relazione con alcuno.

(I, 163-168).

È per l' istinto del sentimento che io sono persuaso che la mia anima è unita al mio corpo e che il mio corpo fa parte del mio essere: ciò non è punto evidente. Non è la ragione che me lo insegna; è il dolore o il piacere ch' io sento quando gli oggetti mi colpiscono. Ci pungono la mano, e noi soffriamo; dunque la mano fa parte di noi stessi; ci stracciano l' abito e non soffriamo nulla; dunque l' abito non è noi; ci tagliano i capelli senza dolore, ma ce li strappano con dolore; ciò imbarazza i filosofi che non sanno cosa decidere. Ma il loro imbarazzo prova che pur i più savi giudicano piuttosto per l' istinto che per lume di ragione che tali cose fanno o no parte di loro stessi.

[...] Ma quanto alle cose intelligibili è tutto il contrario, poichè è per l' evidenza della ragione che noi riconosciamo la relazione che noi ab-

biamo con esse. Noi scopriamo, per la chiara visione dello spirito, che noi siamo uniti a Dio in una maniera ben più stretta e essenziale che al nostro corpo; che senza Dio noi non siamo nulla; che senza lui nulla possiamo, nulla conosciamo, non vogliamo non sentiamo nulla; che egli è il nostro tutto, o che noi facciamo con lui un tutto, se così si può dire, di cui noi non siamo che una parte infinitamente piccola. [...] Pochissimi sanno con evidenza che gli è un congiungersi con Dio secondo le forze naturali il conoscere la verità; che è una specie di possessione di Dio la contemplazione delle veraci idee delle cose, e che queste astratte vedute di certe verità generali e immutabili le quali regolano tutte le verità particolari sono sforzi di uno spirito che s' attacca a Dio e abbandona il corpo. La metafisica, le matematiche pure, e tutte le scienze universali che regolano e inchiudono le scienze particolari, come l' essere universale tutti gli esseri particolari, sembrano chimeriche a quasi tutti gli uomini. [...] Cosicchè io quasi non oserei dire che l' applicazione a queste scienze è l' applicazione dello spirito a Dio, più pura e più perfetta di cui naturalmente si sia capaci e che è nella visione del mondo intelligibile ch' esse ànno per oggetto, che Dio stesso conosce e produce questo mondo sensibile dal quale i corpi ricevono la vita come gli spiriti vivono dell' altro. [...] V' è una gran differenza tra la fede e l' intelligenza, tra l' Evangelo e la filosofia. Gli uomini più grossolani sono capaci di fede, e ce ne sono

pochissimi che sian capaci della conoscenza pura delle verità evidenti. La fede rappresenta a' semplici Dio come creatore del cielo e della terra, e questo basta per portarli a amarlo e servirlo. La ragione non lo considera solamente nelle sue opere; Dio era ciò ch' egli è prima d' essere creatore; essa cerca di raffigurarselo in sè stesso ossia per questa grande e vasta idea di essere infinitamente perfetto che egli racchiude. Il Figlio di Dio, che è la sapienza del Padre, o la verità eterna, s' è fatto uomo, e s' è reso sensibile per farsi conoscere dagli uomini carnali e grossolani. Egli à voluto istruirli con ciò che li accecava: à voluto portarli al suo cuore e staccarli dai beni sensibili con le cose stesse che li cattivavano. Avendo che fare con dei pazzi egli s' è servito di una specie di pazzia per renderli savi.

(IV, 177-181).

L' anima è opaca.

La maggior parte di quelli che passano nel mondo per saputi non vedono che molto confusamente la differenza essenziale che v' è tra l' anima e il corpo. Sant'Agostino stesso che gli à così bene distinti confessa che per lungo tempo non potè riconoscerla. E sebbene si debba ammettere ch' egli à spiegato le proprietà dell' anima e del corpo meglio di tutti quelli che l' àn preceduto e che l' ànno seguito sino al nostro secolo, tuttavia si desidererebbe ch' egli non avesse attribuito ai corpi che ci circondano tutte le qualità sensi-

bili che noi per mezzo di essi percepiamo [...] di modo che si può dire con qualche sicurezza che non si è conosciuta abbastanza chiaramente la differenza tra l' anima e il corpo se non da pochi anni. (III, xv).

È infine una cosa tanto difficile di riconoscere la differenza che v'è tra l' anima e il corpo, tra ciò che pensa e ciò ch'è esteso? Occorre una così grande attenzione per vedere che un pensiero non è nulla di rotondo nè di quadrato, che l'estensione [materia] non è capace che di differenti figure e movimenti ma non di pensiero e di ragionamento e che dunque ciò che pensa e ciò ch'è esteso sono esseri affatto opposti?

(IV, 14-15).

Come si potrebbe immaginare che l'anima sia estesa e divisibile? Si può con una retta tagliare un quadrato in due triangoli, in due parallelogrammi, in due trapezi; ma con quale linea si può concepire che si possano dividere un piacere, un dolore, un desiderio? e quale figura ne risulterebbe? (IV, 17).

Io conosco chiaramente le parti dell'estensione perchè ne posso vedere evidentemente le relazioni. Io vedo chiaramente che i triangoli simili ànno i loro lati proporzionali, che non v'è triangolo piano di cui i tre angoli non siano uguali a

due retti. Vedo chiaramente queste verità o relazioni nell'idea o archetipo dell'estensione; perchè quest'idea è così luminosa, che i geometri e i buoni fisici si formano contemplandola; idea così feconda di verità che tutte le menti insieme non la esauriranno mai.

Non è così del mio essere; io non ne ò un'idea: io non ne vedo l'archetipo; non posso scoprire le relazioni delle modificazioni che toccano il mio spirito. Non posso, volgendomi verso me stesso, riconoscere alcuna delle mie facoltà o capacità. Il sentimento interiore ch'io ò di me stesso m'insegna ch'io sono, ch'io voglio, sento, soffro ecc.; ma non mi fa conoscere ciò ch'io sono, la natura del mio pensiero, della mia volontà, dei miei sentimenti, delle passioni, del mio dolore, nè le relazioni che tutte queste cose ànno tra loro. [...] Io non sono luce a me stesso, perchè la mia sostanza e le mie modalità non sono che tenebre e che Dio non à trovato a proposito, per assai ragioni, di scoprirmi l'idea o l'archetipo che rappresenta la natura degli esseri spirituali; poichè se la mia sostanza fosse intellegibile per sè stessa o in sè stessa, se ella fosse luminosa, e potesse chiarirmi; siccome io non sono separato da me stesso, certamente io potrei vedere contemplandomi che io sono capace d'essere tocco da tali sentimenti che io non ò mai provati, e di cui io non avrò forse mai conoscenza. Io non avrei avuto bisogno di un concerto per sapere quale è la dolcezza dell'armonia; e quantunque io non avessi mai assaggiato un certo frutto, avrei potuto, non

dico sentire, ma conoscere in modo evidente la natura del sentimento ch'esso suscita in me.

(I, 45-46).

È vero che io mi sento, ma io non mi vedo, non mi conosco. E se io mi sento è perchè vengo toccato; poichè io non posso agire in me. Ma quando pure da me io mi sentissi e potessi agire in me e produrre nella mia sostanza tutte le modificazioni del piacere e del dolore di cui essa è capace e per le quali io mi sento; io scorgo tanta differenza tra sentirsi e conoscersi, che mi sembra che io posso sentirmi ma che non posso conoscermi; che è necessario ch'io non mi senta che in me stesso quando son tocco, e che non è verosimile che io possa vedermi in me stesso per quanto io venga illuminato. (II, 17-18).

È vero che per la nostra coscienza o per il sentimento interiore che abbiamo di noi stessi, noi conosciamo bastantemente che l'anima nostra è qualche cosa di grande; ma può essere che ciò che noi ne conosciamo non sia che quasi nulla di ciò ch'ella è in sè stessa. [...] Per conoscere perfettamente l'anima non basta sapere ciò che noi ne conosciamo per sentimento interiore, poichè la coscienza che noi abbiamo di noi stessi non ci mostra forse che una menoma parte del nostro essere.

Si può conchiudere da quanto s'è detto che sebbene noi conosciamo più distintamente l'esistenza della nostra anima che l'esistenza del corpo

nostro e di quelli che ci circondano, tuttavia non abbiamo della natura dell'anima una conoscenza così perfetta come di quella dei corpi; e ciò può servire a accordare le differenti opinioni di quelli che dicono non esserci nulla che noi conosciamo meglio dell'anima, e di quelli che assicurano che nulla v'è che essi conoscano meno.

Ciò può pure servire a provare che idee, le quali ci rappresentano qualche cosa fuori di noi, non sono modificazioni della nostra anima; perchè se l'anima vedesse tutte le cose considerando le sue proprie modificazioni, essa dovrebbe conoscere più chiaramente la sua essenza o natura che quella dei corpi, e tutte le sensazioni o modificazioni di cui essa è capace più che le figure o modificazioni di cui sono capaci i corpi; tuttavia essa non conosce che è capace di una tale sensazione per la vista che ella à di sè stessa, ma solamente per esperienza; mentre essa conosce che l'estensione è capace di un numero infinito di figure per l'idea che à dell'estensione. Vi sono anzi certe sensazioni, come i colori e i suoni, che la maggior parte degli uomini non possono riconoscere se esse sono o no delle modificazioni dell'anima, e non vi sono però figure che tutti gli uomini non riconoscano essere modificazioni dei corpi, per l'idea ch'egli ànno della estensione.

Ciò che ò detto fa pur vedere la ragione per cui non si può dare una definizione, la quale faccia conoscere le modificazioni dell'anima; poichè, siccome non si conosce l'anima nè le sue modificazioni per mezzo di idee, ma solamente per via

de' sentimenti, e che tali sentimenti di piacere, per esempio, di dolore, di caldo, ecc., non sono attaccati alle parole, è chiaro che se qualcuno non avesse mai visto colori o sentito caldo, non si potrebbe fargli conoscere queste sensazioni per quante definizioni gli se ne dessero.

(III, 413-415).

Dio nel mondo e il mondo in Dio.

Teodoro. — Dio o l'essere infinitamente perfetto è dunque indipendente e immutabile. Egli è onnipotente, eterno, necessario, immenso...

Aristo. — Adagio. Egli è onnipotente, eterno, necessario; sta bene, questi attributi convengono all'Essere infinitamente perfetto; ma perchè immenso? Che volete dire?

Teodoro. — Voglio dire che la sostanza divina è dappertutto non solo nell'universo, ma infinitamente al di là; perchè Dio non è tanto compreso nell'opera sua quanto piuttosto l'opera sua è in lui e sussiste nella sostanza che lo conserva con la sua efficacia e onnipotenza. È in lui che noi siamo; è in lui che noi abbiamo vita e moto, come dice l'apostolo: *in ipso enim vivimus movemur et sumus.*

Aristo. — Ma Dio non è corporeo; dunque non può essere diffuso dappertutto.

Teodoro. — Appunto perchè non è corporeo può essere dappertutto. S'egli fosse corporeo non potrebbe penetrare i corpi nel modo ch'egli li penetra; poichè è cosa contraddittoria che due

piedi di estensione non ne facciano che uno. Come la sostanza non è corporea, essa non è estesa localmente al modo dei corpi, grande in un elefante, piccola in un moscerino.

Essa è tutta intiera, per così dire, dappertutto dove essa è, e si trova dappertutto, o piuttosto è in essa che tutto si trova poichè la sostanza del Creatore è il vincolo intimo della creatura.

L' estensione creata è all' immensità divina ciò che il tempo all' eternità. Tutti i corpi sono estesi nell' immensità di Dio, come tutti i tempi si succedono nella sua eternità. Dio è sempre tutto ciò che è senza successione di tempo. Non v' è nella sua esistenza nè passato nè futuro; tutto è presente, immutabile, eterno. Non v'è nella sostanza nè grande nè piccolo; tutto è semplice uguale, infinito. Dio à creato il mondo; ma la volontà di creare non è passata; Dio lo cangerà, ma la volontà di cangiarlo non è futura. La volontà di Dio, che à fatto e che farà, è un atto immutabile, di cui gli effetti cangiano senza che in Dio vi sia alcun cangiamento. In una parola Dio non è stato, non sarà, ma è.

Gli è che la sua estensione e la sua durata, se è permesso di servirsi di questi termini, è tutta intiera nell' eternità, e tutta intiera in tutti i momenti che passano nella sua eternità. Allo stesso modo che Dio non è in parte nel cielo e in parte nella terra, egli è tutto interamente nella sua immensità e tutto interamente in tutti i corpi che sono estesi localmente nella sua immensità; tutto in tutte le parti della materia, quantunque divisibile all' infinito. O, per parlare più esattamente, Dio

non è tanto nel mondo quanto il mondo è in lui, nella sua immensità; allo stesso modo che l'eternità non è tanto nel tempo quanto il tempo nell'eternità. [...]

Aristo. — Come, Dio è là tutto intiero, per così dire, e lì pure, lì, là, là, dappertutto altrove, e negli spazi che si concepiscono al di là del mondo? Non capisco.

Teodoro. — Sicuro, Dio è dappertutto, o piuttosto tutto è in Dio; e il mondo, per quanto grande si immagini, non può nè uguagliarlo nè misurarlo. Ciò non si capisce, è vero; ma gli è che l'infinito ci passa. Come, Aristo, forse che Dio non è dunque qui nel nostro giardino, nel cielo, e tutto intiero ovunque egli è? Osereste negare che Dio sia dappertutto?

Aristo. — È presente per la sua azione; ma...

Teodoro. — Come per la sua azione? Quale specie di azione è l'azione di Dio distinta e separata dalla sua sostanza? Per l'azione di Dio non intendete l'effetto ch'egli produce; poichè l'effetto non è l'azione, ma il termine dell'azione. Voi intendete, a quanto sembra, per azione di Dio l'atto con cui egli opera. Ora se l'atto per cui Dio produce e conserva questa poltrona è qui, certamente Dio vi è lui stesso; e se egli vi è, bisogna bene ch'ei vi sia tutto intiero e così in tutti gli altri luoghi dov'egli agisce.

Aristo. — Io credo, Teodoro, che Dio è nel mondo nella maniera che voi credete che la vostra anima è nel vostro corpo, perchè io so bene che voi non pensate che l'anima sia sparsa in tutte

le parti del corpo; essa è nella testa perchè ivi ragiona; è nelle braccia e nei piedi perchè essa li muove. Allo stesso modo Dio è nel mondo perchè lo conserva e governa.

Teodoro. — Quanti pregiudizi, quanta oscurità nel vostro paragone! L'anima non è nel corpo nè il corpo nell'anima, quantunque le loro modalità siano reciproche in conseguenza delle leggi generali della loro unione. Ma l'uno e l'altro sono in Dio, che è la causa vera della reciprocazione delle loro modalità. Le anime, Aristo, sono nella ragione divina, e i corpi nella sua immensità; ma non possono essere gli uni negli altri. [...] L'anima può pensare senza il corpo; ma non può conoscere che nella ragione divina; il corpo può essere esteso senza l'anima, ma non può esserlo che nell'immensità di Dio. Gli è che le qualità del corpo non ànno nulla di comune con quelle dell'anima; perchè il corpo non può pensare nè l'anima essere estesa; ma l'uno e l'altra partecipano all'essere divino. Dio che dà loro la loro realtà, la possiede [...]. Egli conosce come l'anima, è esteso come il corpo; ma tutto ciò in maniera differente dalle creature. Così Dio è dappertutto nel mondo e oltre; ma l'anima non è nel corpo, essa non conosce nel cervello come voi vi immaginate; essa non conosce altrove che nella sostanza intelligibile del Verbo divino, quantunque ella non conosca in Dio che a cagione di ciò che accade in una certa porzione di materia che si chiama il cervello.

[...] *Aristo.* — Ciò che voi mi dite mi pare ben

difficile; ci penserò; ma intanto ditemi, vi prego, prima che il mondo fosse e che Dio vi operasse dove era egli?

Teodoro. — Io lo domando a voi, Aristo, che volete che Dio non sia nel mondo che per la sua azione. Non mi rispondete? Ebbene, io vi dico che prima della creazione del mondo Dio era dove egli è presentemente e dove sarebbe se il mondo rientrasse nel nulla. Egli era in sè stesso. Quando io vi dico che Dio è nel mondo e infinitamente oltre, voi non entrate nel mio pensiero se credete che il mondo e gli spazi immaginari siano, per così dire, il luogo che occupa la sostanza infinita della divinità. Dio non è nel mondo se non perchè il mondo è in lui; poichè Dio non è che in sè stesso, non è che nella sua immensità.

[...] L'estensione, Aristo, è una realtà; e nell'infinito tutte le realtà si trovano. Dio è dunque tanto esteso quanto è esteso il corpo, [...] ma Dio non è esteso alla stessa maniera; poichè egli non à la limitazione e le imperfezioni delle sue creature. Dio conosce come conoscono le anime ma non pensa nella maniera ch'esse pensano. Egli è a sè stesso l'oggetto delle sue conoscenze; non c'è in lui successione nè varietà di pensieri; uno dei suoi pensieri non inchiude come in noi il nulla di tutti gli altri pensieri; in lui essi non si escludono a vicenda. Parimenti Dio è esteso quanto il corpo; ma nella sua sostanza non vi sono parti; una parte non inchiude, come nei corpi, la negazione d'alcun'altra, e il luogo della sua sostanza non è che la stessa sua sostanza. Egli è sempre

uno e sempre infinito, perfettamente semplice, e composto, per così dire, di tutte le realtà o di tutte le perfezioni. Gli è che il vero Dio è l'Essere e non tale essere [...]; è l'Essere senza restrizione; e non l'essere finito, l'essere composto, per così dire, dell'essere e del nulla.

[...] E quantunque voi non comprendiate chiaramente tutto ciò che io vi dico, come io stesso non lo comprendo, voi intenderete almeno che Dio è tale quale io ve lo rappresento, poichè dovete sapere che per giudicare degnamente di Dio non bisogna attribuirgli altro che attributi incomprensibili. Ciò è evidente, perchè Dio è l'infinito in tutti i sensi, niente di finito gli conviene, e tutto ciò ch'è infinito in ogni senso è in ogni maniera incomprensibile allo spirito umano [...].

Teotimo. — Voi, Aristo, sembrate ben contento di ciò che Teodoro à detto, che gli attributi di Dio sono incomprensibili in tutti i modi. Ma io temo che vi sia in ciò qualche equivoco; poichè mi sembra che si concepisca chiaramente una estensione immensa e che non à confini. Lo spirito non la comprende e non la misura, sta bene, ma ne conosce chiaramente la natura e le proprietà. Ora che è l'immensità di Dio se non una estensione intelligibile, infinita, per la quale non soltanto Dio è dappertutto, ma nella quale noi vediamo degli spazi che non ànno termini? Non è dunque vero che l'immensità di Dio sia in ogni senso incomprensibile allo spirito umano, poichè noi conosciamo molto chiaramente l'estensione intelligibile, e così chiaramente che è in essa e

per essa che i geometri scoprono tutte le loro dimostrazioni.

[...] *Teodoro.* — Come, Teotimo, voi confondete l'immensità divina con l'estensione intelligibile! Non vedete che v'è tra queste cose una differenza infinita? L'immensità di Dio è la sua sostanza sparsa dappertutto e dappertutto intiera, che riempie ogni luogo senza estensione locale. Ecco tutto ciò ch' io pretendo essere affatto incomprensibile. Ma l' estensione intelligibile non è che la sostanza di Dio in quanto è rappresentativa dei corpi, e partecipabile da essi con le limitazioni o imperfezioni che ad essi convengono; limitazioni che questa stessa estensione intelligibile rappresenta mentre essa è l'idea loro o il loro archetipo. Nessuno spirito finito può comprendere l'immensità di Dio, nè tutti gli altri attributi o maniere d' essere della divinità, se è permesso di dire così. Queste maniere sono sempre infinite in ogni senso, sempre divine e per conseguenza sempre incomprensibili. Ma niente è più chiaro della estensione intelligibile; niente è più intelligibile che le idee dei corpi, poichè è per esse che noi conosciamo ben distintamente, non la natura di Dio ma la natura della materia.

(I, 179-187).

Teotimo. — Vedo bene, Teodoro, che io m' ingannavo confondendo l'estensione intelligibile infinita con l' immensità di Dio [...]. Ma è una proprietà dell' infinito incomprensibile allo spirito

umano, come v' ò spesso sentito dire, di essere insieme uno e ogni cosa, composto, per così dire, d'una infinità di perfezioni, e talmente semplice che ogni perfezione ch'egli possiede racchiude tutte l'altre senza reale distinzione. Certo questa proprietà conviene meno all'universo materiale e alle parti di cui è composto, che alla sostanza dell'anima, la quale senza composizione alcuna di parti può ricevere nello stesso tempo diverse modalità: leggero segno tuttavia della semplicità e universalità divina.

(I, 188).

Le leggi della natura o di Dio sono semplici e uniformi e non ànno relazione alla condotta dell'uomo.

Aristo. — Io non mi maraviglio più di vedere dei mostri e tutti i disordini della natura; poichè ne vedo la causa nella semplicità delle vie di Dio. L'innocenza oppressa non mi sorprende più; se i più forti la vincono ordinariamente, gli è che Dio governa il mondo con leggi generali [...]. Egli è giusto nonostante il fortunato successo degli empi, nonostante la prosperità delle armi dei conquistatori più ingiusti [...]. Egli è immutabile quantunque sembri contraddirsi ogni momento, quantunque devasti con la grandine le terre ch'egli aveva coperte di frutti con l'abbondanza delle pioggie. Tutti questi effetti che si contraddicono non denotano contraddizione nè cangiamento nella causa che li produce; ma gli è, al contrario, che

Dio segue inviolabilmente le medesime leggi e che la sua condotta non à alcuna relazione con la nostra. (I, 139).

Se i difetti dell'universo che noi abitiamo diminuiscono [... la gloria di Dio] la semplicità, la fecondità, la saggezza delle vie o delle leggi che Dio segue l'aumentano con vantaggio. Un mondo più perfetto, ma prodotto per vie meno feconde e meno semplici, non porterebbe tanto come il nostro il carattere degli attributi divini. Ecco perchè il mondo è pieno di empi, di mostri, di disordini d'ogni maniera. Dio potrebbe convertire tutti gli uomini, impedire tutti i disordini; ma egli non deve perciò turbare la semplicità e uniformità della sua condotta [...]. Egli non permette i mostri; è lui anzi che li fa; ma li fa per non mutar nulla nella sua condotta, per seguire esattamente le leggi naturali ch'egli à stabilite e che egli à però stabilite non a cagione degli effetti mostruosi che dovevano produrre, ma per degli effetti più degni della sua sapienza e bontà. Ecco perchè si può dire ch'egli li permette, quantunque non sia che lui che li fa, poichè egli non li vuole che indirettamente, e perchè essi sono una conseguenza naturale delle sue leggi [...]. Capisco che tutti questi effetti che si contraddicono, quest'opere che si combattono e distruggono, questi disordini che deturpano l'universo, che tutto ciò non denota alcuna contraddizione nella causa che lo governa, non mancanza di intelligenza non

impotenza, ma una prodigiosa fecondità e una perfetta uniformità delle leggi della natura.

(I, 225-226).

Teodoro. — Avete ragione [...]. Per me ciò che trovo di più ammirevole è che Dio forma tutte queste opere eccellenti [piante e animali], o almeno le fa crescere e sviluppare dinanzi ai nostri occhi seguendo esattamente certe leggi generali semplicissime e molto feconde ch'egli s'è prescritte. Io non ammiro tanto gli alberi coperti di frutti é di fiori quanto l'accrescimento meraviglioso in conseguenza delle leggi naturali. Un giardiniere prende una vecchia fune; la striscia con un fico e la sotterra in un solco; e io vedo qualche tempo dopo che tutti quei piccoli granelli che si sentono tra i denti quando si mangiano dei fichi, ànno bucato la terra e gettato da una parte delle radici e dall'altra un vivaio di fichi. Ecco ciò ch'io ammiro. Innaffiare i campi per effetto delle leggi naturali, e con un poco d'acqua far uscire dalla terra delle intiere foreste; un animale congiungersi brutalmente e macchinalmente con un altro, e perpetuare con ciò la sua specie; un pesce seguire la femmina e spargere la fecondità sulle ova ch'essa perde nell'acqua; un paese devastato dalla grandine trovarsi qualche tempo dopo tutto rinnovato, tutto coperto di piante e ricchezze; rapire per mezzo del vento i germi dai paesi risparmiati e spanderli con la pioggia sopra quelli che furono desolati: tutto ciò è una infinità di effetti prodotti

per questa legge così semplice e così naturale: che ogni corpo deve muoversi dalla parte dove trova minor resistenza; è ciò che non si saprebbe ammirare abbastanza. Nulla è più bello, più magnifico nell'universo che questa profusione d'animali e di piante quale noi l'abbiamo riconosciuta. Ma credetemi, nulla è più divino del modo col quale Dio ne riempie il mondo, nulla più divino dell'uso che Dio sa fare di una legge così semplice che sembrerebbe non esser buona a nulla.

(I, 245-246).

Badate, Aristo, che un grano di materia mosso con un grado di forza maggiore o minore avrebbe potuto cangiare tutto nel campo della fisica, tutto quindi nel campo morale, che dico! fin nel soprannaturale medesimo!

[...] *Aristo.* — Noi ci perderemmo presto in un soggetto così vasto.

[...] *Teodoro.* — Cerchiamo di perderci felicemente in [... queste] profondità. Lo spirito umano non è mai meglio disposto che quando adora con un silenzio forzato le perfezioni divine.

(I, 263).

La ragione umana non ci fa comprendere [...] come possa l'uomo esser libero, quantunque Dio conosca da tutta l'eternità tutte le azioni dell'uomo. Le ragioni che si portano per provare e spiegare queste cose sono ragioni che non sono buone ordinariamente altro che per quelli che le vo-

gliono ammettere senza esaminarle, ma che sembrano spesso stravaganti a chi le vuole combattere e non è d' accordo sulla natura di questi misteri.

(III, 354).

Quando Dio fa un miracolo e non agisce in conseguenza delle leggi generali che ci sono conosciute, io pretendo o che egli opera in conseguenza d' altre leggi generali che ci sono sconosciute, o che ciò ch' egli allora fa è atto cui è determinato da certe circostanze che à avute in vista da tutta l' eternità formando quest' atto semplice, eterno, immutabile che inchiude le leggi generali della sua provvidenza ordinaria, e ancora le eccezioni di queste medesime leggi.

(I, 178).

Agire per volontà particolari mi pare ora così poco degno d' un essere immutabile e d' una intelligenza che non à confini, che io sono sorpreso che i miracoli siano così comuni. Io sono portato a credere che tutte queste storie straordinarie non sono che l' effetto della debolezza d' immaginazioni superstiziose, o almeno che tutto ciò che ci pare miracoloso non lo è.

(II, 104).

PENSIERI

Confesso che io non pretendo obbligarmi a nulla quando io mi traccio un ordine. Mi prefiggo un ordine per guidarmi, ma io pretendo

che mi sia lecito di voltare la testa quando io cammino, se trovo qualche cosa che merita di essere considerata. Pretendo anzi che mi sia permesso di riposarmi in qualche luogo in disparte purchè io non perda di vista il sentiero che devo seguire. Chi non vuole riposare con me può passar oltre; gli è permesso; non à che a voltare la pagina; ma se si offende sappia che v' è chi trova che questi luoghi da me scelti per riposare gli fanno trovare il cammino più dolce e più gradevole.

(IV, 127).

Quando si dice spesso una cosa oscura o falsa, anche senza averla esaminata, si stenta a credere ch' essa non sia vera.

(I, 147).

La maggior parte degli uomini considera la verità come un mobile molto inutile, o piuttosto come un mobile molto imbarazzante e molto incomodo. Ma quando è di loro invenzione e ch' essi la considerano come un bene che si voglia togliere loro, e' vi s' attaccano così fortemente e la considerano con tanta attenzione che non la possono dimenticare.

(I, 346).

Non bisogna credere che tutto ciò che dice un autore sia veramente la sua opinione. Perchè si dicono molte cose per pregiudizio o sulla fede di altri e perchè esse paiono a tutta prima vero-

simili, specie quando ciò che si dice non riguarda altro che indirettamente il soggetto di cui si tratta. Vi sono nei miei libri cento passi contrari all'opinione che mi s'è voluto attribuire. Si può dire con verità che non s'à un'opinione determinata altro che sulle questioni che si sono esaminate seriamente. E tutti i passi che si accumulano per valersi dell'autorità degli altri non provano punto che quelli che si citano abbiano veramente avuto l'opinione che gli si attribuisce. Si potrebbe spesso provare il contrario per altri passi dei medesimi autori; e forse se essi ritornassero al mondo ci direbbero in buona fede che non ànno mai esaminato la materia sulla quale si pretende decidere con la loro autorità.

(II, 313-314).

[È da considerare] se la falsità e la confusione non regnano nella filosofia comune per ciò che i filosofi si accontentano di una verosimiglianza facile a trovare e ben comoda per la loro vanità e i loro interessi. Non vi si trova quasi ovunque una infinita diversità di opinioni sui medesimi soggetti e per conseguenza una infinità di errori? Eppure moltissimi si lasciano sedurre, e si sottomettono cecamente all'autorità di questi filosofi senza pur comprenderne le opinioni.

È vero che vi sono taluni che riconoscono, dopo venti o trent'anni di tempo perduto, ch'e' non ànno nulla appreso nelle loro letture, ma non gli piace dirlo con sincerità. Bisogna che essi abbiano prima provato alla loro maniera che non

si può sapere nulla, e lo confessano di poi, perchè credono di poterlo fare senza che la gente si faccia beffe della loro ignoranza.

Ci sarebbe però ben da divertirsi e da ridere se con scaltrezza si interrogassero costoro sul progresso della loro bella cognizione, e se entrassero in vena di raccontarci minutamente le fatiche da loro durate per acquistarla.

Ma quantunque questa dotta e profonda ignoranza meriti d'essere schernita, pare più a proposito risparmiarla e aver compassione di chi à consumato tanti anni per null' altro imparare che questa falsa proposizione nemica d'ogni scienza e di ogni verità: che *nulla si può sapere.*

(III, 21-22).

Se chi parla si esprime con facilità, se ne' suoi periodi serba una gradevole misura, se à l'aria d'un galantuomo e d'un uomo di spirito, se è persona di riguardo, se à dietro gran sèguito, se parla con autorità e con gravità, se gli altri l'ascoltano con rispetto e in silenzio; s'egli à una certa riputazione e qualche relazione con le persone più considerevoli; infine se è così fortunato da piacere o essere stimato, egli avrà ragione in tutto ciò che proferirà, e neppure il suo solino o i suoi polsini mancheranno di provare qualche cosa. (III, 137).

Non pretendo che questa facilità [di pensare a ciò che si vuole] possa venir acquistata dagli

eruditi i quali non s'applicano altro che a leggere senza meditare e senza indagare da sè stessi la soluzione delle questioni prima di leggerla nei loro autori. È ben evidente che a questo modo non si acquista altro che la facoltà di ricordarsi delle cose lette. Notiamo ogni giorno che le persone di molta lettura non possono fare attenzione alle cose nuove di cui si parli a loro, e che la vanità della loro erudizione portandoli a volerne giudicare prima d'intenderle, fa sì che caschino n error grossolani di cui gli altri non sono capaci.

(III, 227).

Una malattia è nuova; fa stragi sorprendenti. Ciò imprime delle tracce così profonde nel cervello che questa malattia è sempre presente alla mente. Se essa poniamo si chiama lo scorbuto, tutte le malattie saranno lo scorbuto; lo scorbuto è nuovo, tutte le malattie nuove saranno lo scorbuto; lo scorbuto è accompagnato da una dozzina di sintomi de' quali molti saranno comuni ad altre malattie: ciò non importa; se un malato avrà qualcuno di tali sintomi sarà malato di scorbuto, e non si penserà affatto all'altre malattie che ànno i sintomi medesimi; si aspetterà che tutti gli accidenti occorsi a quanti si son visti malati di scorbuto gli debbano capitare parimenti; gli si daranno le medicine medesime, e si rimarrà sorpresi ch'esse non abbiano il medesimo effetto che s'è visto negli altri.

(III, 233).

La vita dell' uomo non consiste che nella circolazione del sangue e in un' altra circolazione di pensieri e di desiderii. (III, 154).

[Vi sono] delle scoperte sfortunate perchè non nate già del tutto vecchie e per così dire con una barba veneranda. (III, 156).

Descartes à scritto in una delle sue lettere ch' egli aveva un' amicizia particolare per tutte le persone guercie; e che, avendone con cura ricercata la cagione, aveva alla fine riconosciuto che una ragazza ch' egli amava da fanciullo aveva avuto questo difetto: l' affezione sentita per lei estendendosi così a tutte le persone che in qualche cosa le somigliavano. (III, 214-215).

Le persone [venute all' età di quaranta o cinquant' anni] non possono fare attenzione alla maggior parte delle cose che vogliono sapere, e così non possono penetrare le verità un po' nascoste. Non possono intendere le opinioni più ragionevoli quando sono fondate su principii che a loro paiano nuovi, sebbene siano del resto molto intelligenti nelle cose in che l' età à dato loro molta esperienza. (III, 226).

Un falso rispetto mescolato con una sciocca curiosità fa che noi ora ammiriamo le cose più vec-

chie e quelle che vengono da più lontano o da paesi sconosciuti, e così pure i libri più oscuri. Anche Eraclito fu stimato per la sua oscurità. Si cercano le medaglie antiche quantunque corrose dalla ruggine, e si conserva con gran cura la lanterna e la pantofola di qualche antico, quantunque mangiata dalle tarme; la loro antichità fa il loro pregio. Certuni si danno alla lettura dei rabbini perchè ànno scritto in una lingua straniera molto corrotta e molto oscura. Si fa stima maggiore dell'opinioni più vecchie perchè sono le più lontane da noi. E certamente se Nembrot avesse scritto la storia del suo regno, tutta la politica più fine e persino tutte l'altre scienze vi sarebbero contenute.

[...] Bisogna rispettare l'antichità, si dice: come! Aristotile, Platone, Epicuro, questi grandi uomini si sarebbero ingannati? Non si pone mente che Aristotile, Platone, Epicuro erano uomini come noi e della medesima specie; e di più che al tempo che noi viviamo il mondo è più vecchio di duemila anni, à più esperienza, deve sapere di più; e che sono l'età del mondo e l'esperienza, che fanno scoprire il vero.

(III, 238).

Non bisogna immaginarsi che quelli che si fan vecchi sui libri d'Aristotile e di Platone facciano molto uso della loro mente. Essi ordinariamente non impiegano tanto tempo nella lettura di questi libri che per cercare di entrare nel pensiero dei loro autori, e il loro intento principale è di sapere precisamente le opinioni ch'essi ebbero, senza

stare troppo in affanno perciò che debba pensarsene. (III, 241).

[Le donne ànno] una grande intelligenza per tutto ciò che colpisce i sensi. Sono le donne che decidono delle mode, giudicano della lingua, distinguono l'aria signorile e le belle maniere; esse su queste cose ànno più scienza abilità e finezza che gli uomini. Tutto ciò che dipende dal gusto è affare loro, ma per l'ordinario sono incapaci di penetrare le verità un po' difficili a scoprirsi; tutto ciò che è astratto è a loro incomprensibile; non possono servirsi della loro immaginazione per svolgere questioni composte e intricate. Esse non considerano che la scorza delle cose e la loro immaginazione non à abbastanza forza e estensione per giungere al fondo e per confrontarne tutte le parti senza distrarsi. Un nonnulla è capace di sviarle; il più piccolo grido le spaventa; il più piccolo movimento le preoccupa. Infine i modi e non la realtà delle cose sono sufficienti a riempire tutta la capacità della loro mente, perchè i più piccoli oggetti producendo dei gran moti nelle fibre delicate del loro cervello, eccitano per naturale conseguenza nella loro anima dei sentimenti abbastanza vivi e grandi da occuparla tutta intieramente. (II, 222-223).

Vi sono diversi modi di leggere: l'una ottima e utilissima, l'altra molto inutile e anzi nociva. È ottima cosa leggere quando si medita ciò che

si legge; quando si cerca con qualche sforzo della mente di trovare la soluzione delle questioni che sono annunciate nelle intestazioni de' capitoli già prima di cominciare a leggerli; quando si ordinano e confrontano le une con le altre le idee delle cose: in una parola quando si fa uso della ragione. Al contrario è inutile leggere quando non si capisce ciò che si legge; ma è dannoso leggere quando non si esamina abbastanza ciò che si legge per ben giudicare, specialmente se si à abbastanza memoria da ritenere ciò che si è imparato e assai imprudenza per consentirvi. La prima maniera illumina la mente, la fortifica e ne allarga la veduta; la seconda ne diminuisce la veduta e la rende a poco a poco debole, oscura e confusa.

Ora la maggior parte di quelli che si gloriano di sapere le opinioni degli altri non studiano che nella seconda maniera. Cosicchè più ànno letto e più la loro mente diviene debole e confusa. E la ragione è questa: che le tracce del loro cervello si confondono le une con le altre perchè sono in grandissimo numero nè la mente le à ordinate, la qual cosa impedisce ad essa di immaginare e rappresentarsi nettamente le cose di cui à bisogno. Quando la mente vuole aprire certe tracce, altre più famigliari facendovi intoppo, essa si svia; poichè la capacità del cervello non essendo infinita, è quasi impossibile che questo gran numero di tracce formate senza ordine non si intrighino e non portino confusione nelle idee. È per questa medesima ragione che le persone di grande memoria non sono ordinariamente capaci di

giudicare delle cose dove sia richiesta molta attenzione.

Ma ciò che bisogna principalmente notare è che le conoscenze che acquistano quelli i quali leggono senza meditare e solamente per ritenere le opinioni degli altri, in una parola tutte le scienze che dipendono dalla memoria, sono propriamente scienze che *gonfiano*, perchè ànno un loro splendore e conferiscono molta vanità a chi le possiede. Così gli scienziati di questa sorta, essendo per solito ripieni d'orgoglio e di presunzione, pretendono aver diritto di giudicare tutto, quantunque ne siano pochissimo capaci, la qual cosa li fa cadere in un gran numero d'errori.

Ma questa falsa scienza fa inoltre un male maggiore perchè queste persone non cadono da sole nell'errore; esse vi trascinano con sè quasi tutte le menti volgari e un gran numero di giovani, i quali credono come articoli di fede tutte le loro decisioni. Questi falsi scienziati, avendoli spesso sopraffatti per il peso della loro profonda erudizione, e storditi sia con delle opinioni straordinarie sia con dei nomi d'autori antichi e sconosciuti, si sono acquistata una autorità così forte nelle loro menti, che essi rispettano e ammirano come oracoli tutto ciò che esce dalla bocca di quelli, e fanno proprie ciecamente tutte le loro opinioni. Pure delle persone molto più spirituali e più giudiziose, le quali non li avessero mai conosciuti e non sapessero del resto ciò ch'essi sanno, vedendoli parlare in una maniera così decisiva e con un'aria così fiera, così imperiosa e così grave,

non senza stento verrebbero a mancare di stima a ciò ch' essi dicono; poichè è molto difficile non concedere nulla all' aria e ai modi. E come spesso avviene che un uomo fiero e ardito ne maltratta altri più forti, ma più giudiziosi e ritenuti di lui; così quelli che sostengono delle opinioni che non sono vere e neppure verosimili, fanno spesso perdere la parola ai loro avversari, parlando in un modo imperioso fiero e grave che li sorprende.

Ora quelli di cui diciamo ànno abbastanza stima di sè stessi e disprezzo d' altrui da essersi fortificati in una certa aria di fierezza, mista di gravità e di una finta modestia, la quale preoccupa e vince quelli che gli ascoltano.

(III, 242-244).

Vi è un altro difetto gravissimo nel quale cadono ordinariamente gli eruditi; ed è che si infatuano di qualche autore. Se v' è qualche cosa di vero o di buono in un libro, si buttano súbito nell' eccesso; tutto è vero, tutto è buono, tutto è maraviglioso; si compiacciono persino in ammirare ciò che non intendono, e vogliono che tutti ammirino con loro. Si gloriano delle lodi ch' essi tributano a questi autori oscuri, poichè convincono così gli altri che essi li intendono perfettamente, e ciò è a loro argomento di vanità; si stimano superiori agli altri uomini perchè credono di comprendere una qualche sciocchezza d' un autore antico, e d'un uomo il quale forse non

per questa legge così semplice e così naturale: che ogni corpo deve muoversi dalla parte dove trova minor resistenza; è ciò che non si saprebbe ammirare abbastanza. Nulla è più bello, più magnifico nell'universo che questa profusione d'animali e di piante quale noi l'abbiamo riconosciuta. Ma credetemi, nulla è più divino del modo col quale Dio ne riempie il mondo, nulla più divino dell'uso che Dio sa fare di una legge così semplice che sembrerebbe non esser buona a nulla.

(I, 245-246).

Badate, Aristo, che un grano di materia mosso con un grado di forza maggiore o minore avrebbe potuto cangiare tutto nel campo della fisica, tutto quindi nel campo morale, che dico! fin nel soprannaturale medesimo!

[...] *Aristo.* — Noi ci perderemmo presto in un soggetto così vasto.

[...] *Teodoro.* — Cerchiamo di perderci felicemente in [... queste] profondità. Lo spirito umano non è mai meglio disposto che quando adora con un silenzio forzato le perfezioni divine.

(I, 263).

La ragione umana non ci fa comprendere [...] come possa l'uomo esser libero, quantunque Dio conosca da tutta l'eternità tutte le azioni dell'uomo. Le ragioni che si portano per provare e spiegare queste cose sono ragioni che non sono buone ordinariamente altro che per quelli che le vo-

gliono ammettere senza esaminarle, ma che sembrano spesso stravaganti a chi le vuole combattere e non è d'accordo sulla natura di questi misteri.

(III, 354).

Quando Dio fa un miracolo e non agisce in conseguenza delle leggi generali che ci sono conosciute, io pretendo o che egli opera in conseguenza d'altre leggi generali che ci sono sconosciute, o che ciò ch'egli allora fa è atto cui è determinato da certe circostanze che à avute in vista da tutta l'eternità formando quest'atto semplice, eterno, immutabile che inchiude le leggi generali della sua provvidenza ordinaria, e ancora le eccezioni di queste medesime leggi.

(I, 178).

Agire per volontà particolari mi pare ora così poco degno d'un essere immutabile e d'una intelligenza che non à confini, che io sono sorpreso che i miracoli siano così comuni. Io sono portato a credere che tutte queste storie straordinarie non sono che l'effetto della debolezza d'immaginazioni superstiziose, o almeno che tutto ciò che ci pare miracoloso non lo è.

(II, 104).

PENSIERI

Confesso che io non pretendo obbligarmi a nulla quando io mi traccio un ordine. Mi prefiggo un ordine per guidarmi, ma io pretendo

avrebbe fatto l'apoteosi del suo autore se non si fosse immaginato come involto nella gloria medesima.

Io non pretendo però che tutti i commentatori diano lodi agli autori nella speranza del ricambio; molti ne avrebbero orrore se vi riflettessero: li lodano ma in buona fede e senza malizia; non ci badano, ma l'amor proprio ci pensa per essi e senza ch'ei se n'accorgano. Gli uomini non sentono il calore ch'è nel loro cuore, quantunque esso dia vita e moto a tutte l'altre parti del loro corpo; bisogna ch'ei si tocchino e si palpino per convincersene, perchè questo calore è naturale. Lo stesso accade della vanità, la quale è così naturale all'uomo ch'egli non la sente, e sebbene sia lei che dà per così dire la vita e il movimento alla maggior parte de' suoi pensieri e de' suoi disegni, ella lo fa spesso in una maniera che a lui è impercettibile. Bisogna tastarsi, palparsi, scandagliarsi per sapere che s'è vani; non si riconosce bastantemente che è la vanità la molla più comune della nostra azione; e quantunque l'amor proprio lo sappia, non lo sa che per dissimularlo alla coscienza stessa dell'uomo.

[....] Vi sono certuni che non avendo molta stima per date scienze o per dati autori non tralasciano di commentare questi e applicarsi a quelle per ciò che la loro professione, il caso o magari un loro capriccio gli à mossi a questo lavoro; e si credono obbligati a lodare in modo iperbolico le scienze e gli autori sui quali si affaticano, fossero pure autori spregevoli o scienze infime e inutili. Difatti sarebbe ben ridicolo che un uomo im-

prendesse a commentare un autore ch' ei credesse insulso o si desse seriamente a scrivere di una materia che gli paresse vana. Bisogna dunque, per conservare la propria riputazione, lodare l'autore e il soggetto del suo libro anche se l'uno e l'altro fossero spregevoli, e che l'errore commesso con l'intraprendere una cattiva opera sia riparato con un nuovo errore. Per ciò avviene che persone dotte le quali commentano differenti autori dicono spesso delle cose contraddittorie.

È anche per ciò che quasi nessuna prefazione è conforme alla verità nè al buon senso. Se si commenta Aristotile è il *genio della natura*; se si scrive su Platone è il *divino Platone*. Non si commentano già semplicemente le opere degli uomini; sono sempre opere di uomini del tutto divini, d'uomini che sono stati l'ammirazione del loro secolo e che ànno ricevuto da Dio dei lumi affatto particolari. Così è della materia che si tratta: è sempre la più bella, la più nobile, quella che è più necessario di sapere.

(III, 252-253).

Un illustre scienziato che à fondato le cattedre di geometria e d'astronomia nell'università di Oxford comincia un libro ch' egli s'è proposto di comporre sulle otto prime proposizioni d'Euclide con queste parole; *Consilium meum auditores, si vires et valetudo suffecerint, explicare definitiones, petitiones, communes sententias et octo priores propositiones primi libri Elementorum, caetera post me venientibus relinquere;* e lo finisce con

per essa che i geometri scoprono tutte le loro dimostrazioni.

[...] *Teodoro.* — Come, Teotimo, voi confondete l'immensità divina con l'estensione intelligibile! Non vedete che v'è tra queste cose una differenza infinita? L'immensità di Dio è la sua sostanza sparsa dappertutto e dappertutto intiera, che riempie ogni luogo senza estensione locale. Ecco tutto ciò ch'io pretendo essere affatto incomprensibile. Ma l'estensione intelligibile non è che la sostanza di Dio in quanto è rappresentativa dei corpi, e partecipabile da essi con le limitazioni o imperfezioni che ad essi convengono; limitazioni che questa stessa estensione intelligibile rappresenta mentre essa è l'idea loro o il loro archetipo. Nessuno spirito finito può comprendere l'immensità di Dio, nè tutti gli altri attributi o maniere d'essere della divinità, se è permesso di dire così. Queste maniere sono sempre infinite in ogni senso, sempre divine e per conseguenza sempre incomprensibili. Ma niente è più chiaro della estensione intelligibile; niente è più intelligibile che le idee dei corpi, poichè è per esse che noi conosciamo ben distintamente, non la natura di Dio ma la natura della materia.

(I, 179-187).

Teotimo. — Vedo bene, Teodoro, che io m'ingannavo confondendo l'estensione intelligibile infinita con l'immensità di Dio [...]. Ma è una proprietà dell'infinito incomprensibile allo spirito

umano, come v' ò spesso sentito dire, di essere insieme uno e ogni cosa, composto, per così dire, d'una infinità di perfezioni, e talmente semplice che ogni perfezione ch'egli possiede racchiude tutte l'altre senza reale distinzione. Certo questa proprietà conviene meno all'universo materiale e alle parti di cui è composto, che alla sostanza dell'anima, la quale senza composizione alcuna di parti può ricevere nello stesso tempo diverse modalità: leggero segno tuttavia della semplicità e universalità divina.

(I, 188).

Le leggi della natura o di Dio sono semplici e uniformi e non ànno relazione alla condotta dell'uomo.

Aristo. — Io non mi maraviglio più di vedere dei mostri e tutti i disordini della natura; poichè ne vedo la causa nella semplicità delle vie di Dio. L'innocenza oppressa non mi sorprende più; se i più forti la vincono ordinariamente, gli è che Dio governa il mondo con leggi generali [...]. Egli è giusto nonostante il fortunato successo degli empi, nonostante la prosperità delle armi dei conquistatori più ingiusti [...]. Egli è immutabile quantunque sembri contraddirsi ogni momento, quantunque devasti con la grandine le terre ch'egli aveva coperte di frutti con l'abbondanza delle pioggie. Tutti questi effetti che si contraddicono non denotano contraddizione nè cangiamento nella causa che li produce; ma gli è, al contrario, che

e la mollezza quantunque per solito si confondano le due cose.

Gli spiriti fini sono quelli che notano con la ragione fin le menome differenze delle cose, prevedono gli effetti che dipendono da cause occulte, poco ordinarie e poco visibili, e insomma penetrano a fondo i soggetti che prendono a considerare. Ma gli spiriti effeminati non ànno che una falsa delicatezza; non sono nè vivi nè profondi; non vedono gli effetti delle cause anche più grossolane e palpabili; insomma non possono nulla abbracciare nè penetrare, ma sono estremamente delicati quanto alle maniere. Una parola impropria, un accento di provincia, una piccola smorfia li irrita infinitamente più che un cumulo confuso di cattive ragioni; non possono riconoscere il difetto di un cattivo ragionamento, ma sentono perfettamente una falsa misura e un gesto mal regolato; in una parola essi ànno una intelligenza perfetta delle cose sensibili, perchè fanno uso continuo dei loro sensi; ma non ànno la vera intelligenza delle cose che dipendono dalla ragione perchè non ànno quasi mai fatto uso della loro.

Tuttavia sono tali le persone che nel mondo godono più stima e più facilmente si acquistano la riputazione di begli spiriti; perchè quando un uomo parla con un'aria libera e disinvolta, quando le sue espressioni sono pure e scelte bene, egli si serve di immagini che lusingano i sensi e eccitano le passioni in una maniera impercettibile; quantunque egli non dica che delle sciocchezze e nulla di buono, nulla di vero vi sia sotto le sue

belle parole, è secondo l'opinione comune un bello spirito, uno spirito fine, uno spirito sottile. Non ci s'accorge che egli è soltanto uno spirito molle ed effeminato, il quale non brilla che per fuoco fatuo e non illumina mai; che non persuade se non perchè noi abbiamo occhi ed orecchi, e non perchè abbiamo la ragione.

(III, 268-270).

Quando l'errore porta la livrea della verità è spesso più rispettato che la stessa verità.

(III, 272).

Vi sono molti che la vanità fa parlare greco e qualche volta pur in una lingua la quale essi non capiscono; i dizionari, le tavole e i luoghi comuni sono un gran soccorso per molti autori.

(III, 258).

[Tutti gli uomini sono uniti tra loro con vincoli naturali, che consistono in una certa disposizione del cervello ch'essi ànno] per imitare qualcuno di quelli con i quali essi conversano, per formare gli stessi giudizi che costoro fanno e per entrare nelle medesime passioni dalle quali sono agitati. E questa disposizione lega di solito gli uomini gli uni cogli altri più strettamente che una carità fondata sulla ragione, la quale carità è molto rara.

Quando un uomo non à questa disposizione del cervello per entrare nei nostri sentimenti e nelle

stare troppo in affanno perciò che debba pensarsene. (III, 241).

[Le donne ànno] una grande intelligenza per tutto ciò che colpisce i sensi. Sono le donne che decidono delle mode, giudicano della lingua, distinguono l' aria signorile e le belle maniere; esse su queste cose ànno più scienza abilità e finezza che gli uomini. Tutto ciò che dipende dal gusto è affare loro, ma per l' ordinario sono incapaci di penetrare le verità un po' difficili a scoprirsi; tutto ciò che è astratto è a loro incomprensibile; non possono servirsi della loro immaginazione per svolgere questioni composte e intricate. Esse non considerano che la scorza delle cose e la loro immaginazione non à abbastanza forza e estensione per giungere al fondo e per confrontarne tutte le parti senza distrarsi. Un nonnulla è capace di sviarle; il più piccolo grido le spaventa; il più piccolo movimento le preoccupa. Infine i modi e non la realtà delle cose sono sufficienti a riempire tutta la capacità della loro mente, perchè i più piccoli oggetti producendo dei gran moti nelle fibre delicate del loro cervello, eccitano per naturale conseguenza nella loro anima dei sentimenti abbastanza vivi e grandi da occuparla tutta intieramente. (II, 222-223).

Vi sono diversi modi di leggere: l' una ottima e utilissima, l' altra molto inutile e anzi nociva. È ottima cosa leggere quando si medita ciò che

si legge; quando si cerca con qualche sforzo della mente di trovare la soluzione delle questioni che sono annunciate nelle intestazioni de' capitoli già prima di cominciare a leggerli; quando si ordinano e confrontano le une con le altre le idee delle cose: in una parola quando si fa uso della ragione. Al contrario è inutile leggere quando non si capisce ciò che si legge; ma è dannoso leggere quando non si esamina abbastanza ciò che si legge per ben giudicare, specialmente se si à abbastanza memoria da ritenere ciò che si è imparato e assai imprudenza per consentirvi. La prima maniera lumina la mente, la fortifica e ne allarga la veduta; la seconda ne diminuisce la veduta e la rende a poco a poco debole, oscura e confusa.

Ora la maggior parte di quelli che si gloriano di sapere le opinioni degli altri non studiano che nella seconda maniera. Cosicchè più ànno letto e più la loro mente diviene debole e confusa. E la ragione è questa: che le tracce del loro cervello si confondono le une con le altre perchè sono in grandissimo numero nè la mente le à ordinate, la qual cosa impedisce ad essa di immaginare e rappresentarsi nettamente le cose di cui à bisogno. Quando la mente vuole aprire certe tracce, altre più famigliari facendovi intoppo, essa si svia; poichè la capacità del cervello non essendo infinita, è quasi impossibile che questo gran numero di tracce formate senza ordine non si intrighino e non portino confusione nelle idee. È per questa medesima ragione che le persone di grande memoria non sono ordinariamente capaci di

credere, e che ci s'avvicina per così dire a questi fantasmi per raffigurarli, se ne vanno spesso in fumo con tutto il loro sfolgorio. (III, 300).

Se noi crediamo Montaigne sulla parola, noi ci persuaderemo ch' egli era un uomo *de nulle retention;* ch'egli non aveva *point de gardoire; la memoire lui manquait du tout,*[1] ma che non mancava di senso e di criterio. Tuttavia, se dobbiamo credere il ritratto ch'egli stesso à fatto del suo spirito, voglio dire il suo libro, non saremo appunto di questa opinione. *Je ne sçaurais recevoir une charge sans tablettes,* dice egli, *et quand j' ai un propos à tenir, s' il est de lonque haleine, je suis réduit à cette vile et misérable nécessité d' apprendre par coeur mot à mot ce que j' ai à dire; autrement je n' aurais ni façon ni assurance, étant en crainte que ma mémoire me vînt faire un mauvais tour.*[2] Un uomo che può imparare parola per parola dei lunghi discorsi per darsi un qualche contegno e una certa sicurezza, manca piuttosto di memoria che di giudizio? E si può credere al Montaigne quando dice di sè: *Les gens qui me servent, il faut que je les appelle par le nom de leurs charges ou de leurs pays. Car il m' est très mal aisè de retenir des noms; et si je durai à vivre longtemps, je ne vois pas que je n' oubliasse mon nom propre.*[3] Un semplice gentiluomo, che

[1] Liv. II. ch. X.
[2] Liv. II. ch. XXIV.
[3] Liv. II. ch. XII.

può con sicurezza ritenere a mente parola per parola dei discorsi *de longue haleine,* à un così gran numero di servitori da non poterne ritenere i nomi? Un uomo *qui est nè et nourri aux champs, et parmi la labourage, qui a des affaires et un ménage en mains* e che dice *que de mettre à non chaloir ce qui est, à nos pieds, ce que nous avons entre nos mains, c' est chose bien éloignée de son dogme,* può dimenticare i nomi francesi dei domestici? Può *ignorer,* come egli dice, *la plupart de nos monnoyes, la difference d' un grain à l' autre en la terre et au grenier, si elle n' est pas trop apparente, les plus grossiers principes de l' agriculture et que les enfants savent, de quoi sert le levain à faire du pain, et ce que c' est que faire caver du vin,*[1] *et* tuttavia avere *l' esprit plein* di nomi di antichi filosofi e dei loro principii, *des idées de Platon, des atomes d' Epicure, du plein et du vide de Leucippus et de Democritus, de l' eau de Thales, de l' infinité de nature d' Anaximandre, de l' air de Diogenes, des nombres et de la symmétrie de Pythagoras, de l' infini de Parmenides, de l' un de Museus, de l' eau et du feu d' Apollodorus, des parties similaires d' Anaxgoras, de la discorde et de l' amitié d' Empedocles, du feu d' Héraclite,* ecc.?[2] Un uomo che in tre o quattro pagine del suo libro cita più di cinquanta nomi d' autori differenti con le loro opinioni; che à riempito tutta la sua opera di tratti di storia e di detti

---

[1] Liv. II. ch. XII.
[2] Liv. I. ch. XXV.

si può sapere nulla, e lo confessano di poi, perchè credono di poterlo fare senza che la gente si faccia beffe della loro ignoranza.

Ci sarebbe però ben da divertirsi e da ridere se con scaltrezza si interrogassero costoro sul progresso della loro bella cognizione, e se entrassero in vena di raccontarci minutamente le fatiche da loro durate per acquistarla.

Ma quantunque questa dotta e profonda ignoranza meriti d' essere schernita, pare più a proposito risparmiarla e aver compassione di chi à consumato tanti anni per null' altro imparare che questa falsa proposizione nemica d' ogni scienza e di ogni verità: che *nulla si può sapere.*

(III, 21-22).

Se chi parla si esprime con facilità, se ne' suoi periodi serba una gradevole misura, se à l' aria d' un galantuomo e d' un uomo di spirito, se è persona di riguardo, se à dietro gran sèguito, se parla con autorità e con gravità, se gli altri l' ascoltano con rispetto e in silenzio; s' egli à una certa riputazione e qualche relazione con le persone più considerevoli; infine se è così fortunato da piacere o essere stimato, egli avrà ragione in tutto ciò che proferirà, e neppure il suo solino o i suoi polsini mancheranno di provare qualche cosa. (III, 137).

Non pretendo che questa facilità [di pensare a ciò che si vuole] possa venir acquistata dagli

eruditi i quali non s'applicano altro che a leggere senza meditare e senza indagare da sè stessi la soluzione delle questioni prima di leggerla nei loro autori. È ben evidente che a questo modo non si acquista altro che la facoltà di ricordarsi delle cose lette. Notiamo ogni giorno che le persone di molta lettura non possono fare attenzione alle cose nuove di cui si parli a loro, e che la vanità della loro erudizione portandoli a volerne giudicare prima d'intenderle, fa sì che caschino n error grossolani di cui gli altri non sono capaci.

(III, 227).

Una malattia è nuova; fa stragi sorprendenti. Ciò imprime delle tracce così profonde nel cervello che questa malattia è sempre presente alla mente. Se essa poniamo si chiama lo scorbuto, tutte le malattie saranno lo scorbuto; lo scorbuto è nuovo, tutte le malattie nuove saranno lo scorbuto; lo scorbuto è accompagnato da una dozzina di sintomi de' quali molti saranno comuni ad altre malattie: ciò non importa; se un malato avrà qualcuno di tali sintomi sarà malato di scorbuto, e non si penserà affatto all'altre malattie che ànno i sintomi medesimi; si aspetterà che tutti gli accidenti occorsi a quanti si son visti malati di scorbuto gli debbano capitare parimenti; gli si daranno le medicine medesime, e si rimarrà sorpresi ch'esse non abbiano il medesimo effetto che s'è visto negli altri.

(III, 233).

tracce più profonde; essi vi si avvezzano, lo spavento passa, e la convinzione rimane; e infine la curiosità di andarvi li prende. Si fregano con una certa droga per questo intento; si coricano; questa disposizione del loro cuore scalda ancora la loro immaginazione, e le tracce che il pastore aveva formate nel loro cervello si riaprono abbastanza, per fare loro apparire, nel sonno, come presenti tutti i movimenti della cerimonia della quale egli aveva fatta la descrizione. Si levano, domandano e raccontano l'uno all'altro a vicenda ciò che ànno visto. Rafforzano a questo modo le tracce della loro visione; e quegli che à l'immaginazione più forte e persuade meglio gli altri, non manca di regolare in poche notti la storia immaginaria del sabato. Ecco degli stregoni finiti, creati dal pastore; e costoro ne faranno un giorno molti altri, se, avendo una immaginazione forte e viva, il timore non gli impedirà di raccontare simili storie.

Si sono trovati più volte degli stregoni di buona fede, i quali dicevano generalmente a chiunque, che essi andavano al sabato; e che ne erano così convinti che quantunque assai persone li vegliassero e li assicurassero che non s'erano punto mossi del letto, non potevano arrendersi alla loro testimonianza.

Tutti sanno che quando si raccontano delle storie di apparizioni ai bambini essi non mancano quasi mai di rimanerne spaventati; e che non possono stare senza lume e senza compagnia, perchè il loro cervello, non ricevendo vestigia di qualche

oggetto presente, quelle che il racconto à impresse nel loro cervello si riaprono, e spesso con abbastanza forza da rappresentare come davanti ai loro occhi gli spiriti che loro sono stati descritti. Tuttavia non si raccontano a loro queste storie come se fossero vere [...]. Non bisogna dunque meravigliarsi che un uomo il quale crede essere stato al sabato e che di conseguenza ne parla con un tono risoluto e un contegno sicuro, convinca facilmente qualcuno che l'ascolta con rispetto, di tutte le circostanze ch'egli descrive e trasmetta così nella immaginazione di costui delle tracce somiglianti a quelle che ingannano lui stesso.

Quando gli uomini ci parlano, imprimono nel nostro cervello delle tracce simili a quelle ch'essi ànno nel loro. Quando queste sono profonde essi ci parlano in modo che noi ne riceviamo delle profonde; poichè non possono parlare senza renderci in qualche modo simili a loro. [...]. Anche gli uomini più saggi si lasciano guidare piuttosto dall'immaginazione degli altri cioè dall'opinione e dall'uso, che dalle regole della ragione. Così ne' luoghi dove si bruciano gli stregoni questi si trovano in gran numero, perchè ne' luoghi dove vengono condannati al fuoco si crede realmente che siano tali, e questa credenza si rafforza per il discorrere che se ne fa. Che se si cessa di punirli e se si trattano come pazzi, si vedrà che col tempo non vi saranno più stregoni, perchè quelli che non lo sono altro che per immaginazione, i quali sono certamente il numero maggiore, si ricrederanno dei loro errori.

[...] La principale ragione che ci impedisce di prendere i sogni per realtà, è che noi non possiamo collegare i nostri sogni con ciò che abbiamo fatto nelle veglie; poichè riconosciamo appunto perciò che sono sogni. Ora gli stregoni per immaginazione non possono riconoscere a questo modo se il loro sabato è un sogno; perchè non si va al sabato che di notte, e ciò che accade nella notte non può collegarsi con l'altre azioni della giornata. Così è moralmente impossibile di disilluderli per questa via. Nè è necessario che le cose che questi stregoni credono aver viste al sabato abbiano tra loro un ordine naturale; poichè esse sembrano tanto più reali quanto più sono stravaganti e confuse nel loro svolgimento. Basta dunque, per ingannarli, che le idee delle cose del sabato siano vere e spaventevoli; la qualcosa non può mancare se si considera ch' esse rappresentano cose nuove e straordinarie.

(III, 330-335).

Bisogna avere molta fede per credere Aristotile quando egli non ci dà che delle ragioni di logica e che non spiega gli effetti della natura altro che con delle nozioni confuse dei sensi; principalmente quando arditamente sentenzia su questioni che non si vede esser mai possibile all'uomo di risolvere. Così Aristotile à cura particolare d'avvertire che bisogna crederlo su parola; perchè è un assioma incontestabile di questo autore bisognare che il discepolo creda, *δεῖ πιστεύειν τὸν μανθάνοντα.*

È vero che gli scolari sono qualche volta obbligati a credere al loro maestro, ma la loro fede non deve altro estendersi che alle esperienze e ai fatti; perchè se vogliono diventare veramente filosofi, devono esaminare le ragioni dei loro maestri, e non accettarle se non dopo che per propria visione ne ànno riconosciuta l'evidenza. Ma per essere filosofo peripatetico, fa solamente bisogno di credere e ritenere, e occorre essere ugualmente disposti di mente alla lettura di questa filosofia come alla lettura di qualche storia; perchè se si prende la libertà di far uso della propria mente e della propria ragione non si può sperare di diventar gran filosofo; *δεῖ γὰρ πιστεύειν τὸν μανθάνοντα.*

(III, 359).

Ecco ciò che accade solitamente ai filosofi: vedono un qualche effetto nuovo, súbito immaginano una nuova entità che lo produca; [...] danno liberamente [agli oggetti] tante qualità o facoltà reali quanti effetti differenti [essi sono] capaci di produrre.

Ma se si considerano tutte le definizioni ch'essi danno di queste facoltà, si riconoscerà che altro non sono se non che definizioni di logica e che esse non risvegliano altre idee che quelle dell'essere e della causa in generale che la mente riferisce all'effetto che si produce; di modo che non si è più sapienti quando le si ànno grandemente studiate. Difatti ciò che si ricava da questa sorta di studio è che ci si immagina di conoscere meglio

degli altri ciò che invece si sa molto meno; non solo perchè si ammettono molte entità che non furono mai, ma anche perchè avendo così preoccupata la mente ci si rende incapaci di concepire come può essere che la materia da sè sola [...] produca tutti i differenti effetti che noi vediamo.

È manifesto a tutti quelli che ànno un po' di lettura, che quasi tutti i libri di scienza, e principalmente quelli che trattano di fisica, di chimica e di tutte le cose particolari della natura, sono pieni di ragionamenti fondati sulle qualità elementari e sulle qualità seconde, come le *attrattive*, le *ritenitrici*, le *concocitrici*, le *espulsive* e altre simili, e su altre che chiamano occulte, sulle virtù specifiche e su molte altre entità che gli uomini compongono dell'idea generale dell'essere e di quella della causa dell'effetto che vedono.

[...] Se i filosofi si accontentassero comunemente di dare la loro fisica semplicemente per una logica la quale fornisca dei termini propri per parlare delle cose della natura, e lasciassero in pace quelli che attribuiscono a questi termini delle idee distinte e particolari solo per farsi intendere, non vi sarebbe a ridire. Ma essi stessi pretendono spiegare la natura con le loro idee generali e astratte, come se la natura fosse astratta; e vogliono assolutamente che la fisica del loro maestro Aristotile sia una fisica reale la quale spieghi il fondo delle cose, e non semplicemente una logica, quantunque essa non contenga null'altro di sopportabile che qualche definizione così vaga e

qualche termine così generale, ch' essi possono servire in ogni sorta di filosofia.

(III, 420-421).

Se si domanda loro che spieghino questa cosa ch' essi pretendono percepire nella materia al di là dell' estensione, lo fanno in più modi che tutti mostrano ch' essi altra idea non ànno che quella dell' essere o della sostanza in generale. Ciò si vede chiaramente se si osserva che questa idea non comprende alcun attributo particolare che convenga alla materia. Perchè se si toglie dalla materia l' estensione si tolgono tutti gli attributi e tutte le proprietà che chiaramente si concepiscono appartenerle, quando pure le si lasciasse questa cosa ch' essi immaginano esserne l'essenza; è manifesto che non se ne potrebbe fare un cielo, una terra, nè nulla di ciò che noi vediamo. E al contrario se si toglie ciò ch' essi immaginano essere l'essenza della materia, purchè si lasci l'estensione, si lasciano con questa tutti gli attributi e tutte le proprietà comprese evidentemente nell' idea della materia, poichè è certo che con la sola estensione si può formare un cielo, una terra, e tutto il mondo che noi vediamo, e una infinità di altri. E così questo qualche cosa ch' essi suppongono al di là dell' estensione, non avendo attributi che si concepiscano distintamente appartenergli, e che siano chiaramente compresi nell' idea che se n' à, non è nulla di reale, se si crede alla ragione, e a nulla può anzi servire per spiegare gli effetti naturali.

E ciò che si dice essere il *soggetto* e il *principio* dell' estensione si dice gratuitamente, e senza che si comprenda con chiarezza ciò che si dice, ossia senza che se n' abbia altra idea se non generale e di logica come di soggetto e di principio. Di guisa che si potrebbe ancor immaginare un nuovo *soggetto* e un nuovo *principio* di questo soggetto dell' estensione, e così all' infinito, poichè la mente si rappresenta delle idee generali di *soggetto* e di *principio* quanto le piace.

(III, 425-426).

Quantunque i filosofi protestino e pretendano di insegnare la sua dottrina [di Aristotile] è difficile trovarne due i quali siano d' accordo sulle sue opinioni, perchè infatti i libri di Aristotile sono così oscuri e ripieni di termini così vaghi e così generali, che si può con qualche verosimiglianza attribuirgli le opinioni di quelli che gli sono più contrari. Si può fargli dire tutto ciò che si vuole in qualcuna delle sue opere perchè egli non dice quasi nulla, quantunque faccia molto rumore; così come i bambini fanno dire al suono delle campane tutto ciò che loro piace, perchè le campane fanno gran rumore e non dicono niente.

(IV, 29-30).

Si domanda solamente che se essi sanno che Aristotile o qualcuno di quelli che l' ànno seguito abbia mai dedotto qualche vero dai principii di fisica che gli sono propri; o, se forse l' ànno fatto essi stessi, lo dichiarino, lo spieghino e lo

provino, e si promette loro di non parlare più di Aristotile altro che con elogio; non si dirà allora più che i suoi principii sono inutili, poichè avranno servito alla fine a provare una verità; ma non c'è punto da sperarlo. È già molto tempo che la sfida venne fatta e dal signor Cartesio fra altri, nelle sue Meditazioni metafisiche, or sono circa quarant' anni, e con promessa anzi di avere a dimostrare la falsità di questo preteso vero. E v'è gran probabilità che nessuno si azzarderà mai di fare ciò che i più grandi nemici del signor Cartesio e i più zelanti difensori della filosofia di Aristotile non ànno ancora osato intraprendere.

(IV, 31).

Quasi tutte le sue opere [di Aristotile], ma principalmente i suoi otto libri di fisica, dei quali vi sono tanti commentatori differenti quanti sono i professori di filosofia, non sono altro che pura logica. Egli non vi insegna che dei termini generali di cui si può far uso nella fisica. Non ch'egli sia diffuso, ma egli à il segreto di essere conciso e di non dire che delle parole. Nelle altre sue opere non fa un così frequente uso di termini generali, ma quelli di cui si serve non risvegliano che idee confuse dei sensi.

(IV, 313).

[...] termini generali di logica con i quali è facile spiegare ogni cosa senza averne alcuna conoscenza, Aristotile è quegli che ne à fatto più uso: tutti i suoi libri ne son pieni, e ve n'è qualcuno

che è pura logica. Egli propone e risolve tutte le cose con queste belle parole di *genere, specie, atto, potenza, natura, forma, facoltà, qualità,* causa *per sè,* causa *per accidente.* I suoi seguaci stentano a comprendere che queste parole non significano nulla, e che non si è più saputi di prima quando gli si à sentito dire che il fuoco scioglie i metalli perchè à la facoltà di sciolierli, o che un uomo non digerisce perchè à lo stomaco debole o che la sua facoltà *concocitrice* non fa bene le sue funzioni.

È vero che quelli che si servono di questi termini e di queste idee generali per spiegare ogni cosa non cadono di solito in un così gran numero d'errori come quelli che si servono solamente dei termini che non risvegliano altro che idee confuse dei sensi. I filosofi scolastici [...] parlano così genericamente che non si arrischiano molto.

Il fuoco riscalda, secca, indurisce, rammollisce, perchè à la facoltà di produrre questi effetti. La senna purga per le sue qualità purgative; il pane stesso nutrisce, se si vuole, per la sua qualità nutritiva; queste proposizioni non sono punto soggette ad errore.

(IV, 318-319).

I filosofi non si accontentano di servirsi di termini generali e di idee vaghe che vi rispondono; vogliono, inoltre, che questi termini significhino certi esseri particolari. Pretendono che vi sia qualche sostanza, distinta dalla materia, la quale è la forma della materia, e una infinità di piccoli esseri distinti realmente dalla materia e dalla forma;

e ne suppongono di solito tanti quante sono le differenti sensazioni dei corpi ch' essi ànno e quanti i differenti effetti ch' essi pensano che questi corpi producono.

[...] Se si domanda ai filosofi quale sorta di entità è la facoltà che à il fuoco di illuminare, non altro risponderanno se non che è un essere, il quale è cagione che il fuoco sia capace di produrre la luce. Di modo che l' idea ch' essi ànno di questa facoltà di illuminare non è differente dall' idea generale di causa e dall' idea confusa dell' effetto ch' essi vedono. Non ànno dunque un' idea chiara di ciò che dicono, quando ammettono di tali esseri particolari. Così dunque, essi dicono ciò che neppure concepiscono e che anzi è impossibile concepire.

(IV, 320-321).

L' inclinazione che noi abbiamo a supporre delle rassomiglianze nelle cose ci porta pure a credere che v' è un numero determinato di differenze e di forme, e che queste forme non sono capaci di più e di meno. Noi pensiamo che tutti i corpi differiscono gli uni dagli altri come per gradi e che questi gradi stessi conservano certe proporzioni tra loro. In una parola noi giudichiamo delle cose materiali come di numeri.

È chiaro che ciò avviene perciò che la mente si perde nelle relazioni delle cose incommensurabili, quali sono le differenze infinite che si trovano nei corpi naturali; e che essa si trova ad agio quando immagina qualche somiglianza o qualche

proporzione tra loro perchè allora si rappresenta più cose con moltissima facilità. Poichè [...] non abbisogniamo che di un' idea per giudicare che più cose si rassomigliano, mentre ce ne occorrono molte per giudicare ch' esse differiscono tra loro.

(III, 441).

Per avere qualche grado e qualche distintivo esteriore di dottrina nelle università, basta conoscere le opinioni di qualche filosofo. Purchè si voglia giurare *in verba magistri*, con un po' di memoria si diventa presto un dottore. Quasi tutte le comunità ànno una dottrina che è loro propria è che è proibito ai particolari di abbandonare. Ciò ch' è vero presso gli uni spesso è falso presso gli altri.

(IV, 29).

Se un medico, un chirurgo, un empirico citano dei passi greci e latini e si servono di termini nuovi e straordinari per quelli che li ascoltano, e' sono dei grandi uomini. Gli si dà diritto di vita e di morte; vengono creduti come oracoli; essi stessi si immaginano d' essere ben superiori al comune degli uomini e che penetrano il fondo delle cose; e se siete tanto indiscreti da mostrare che non prendete per una ragione cinque o sei parole che non significano nè provano nulla, si immaginano che non abbiate il senso comune e che neghiate i primi principii. Difatti i primi principii di questa gente sono cinque o sei parole latine di un autore, o, se sono più abili, un qualche passo greco.

È anzi necessario che i medici dotti parlino qualche volta una lingua che i loro malati non comprendono, onde acquistarsi qualche riputazione e per farsi obbedire.

Un medico che sa solamente il latino può bene godere stima nel villaggio, perchè il latino è come greco e arabo per il contadino. Ma se un medico non sa almeno leggere il greco, per imparare qualche aforisma di Ippocrate, non dovrà aspettarsi di passare per dotto nella mente della gente di città che ordinariamente conosce il latino. Così i medici anche più istruiti, conoscendo questa fantasia degli uomini, si trovano obbligati a parlare come gli imbroglioni e gl' ignoranti, e non bisogna sempre giudicare della loro capacità e del loro buon senso dalle cose che possono dire nelle visite. Se parlano greco è, qualche volta, per incantare l' ammalato e non la malattia, perchè sanno bene che un passo greco non à mai guarito nessuno.

(IV, 37-38).

La riputazione d' essere ricco, dotto, virtuoso, produce nella immaginazione di quelli che ci circondano, o ci interessano più da vicino, delle disposizioni molto comode per noi. Essa gli abbatte ai nostri piedi, gli agita in favor nostro; ispira a loro tutti i movimenti che tendono a conservare il nostro essere, e ad aumentare la nostra grandezza. Così gli uomini conservano la loro riputazione come un bene di cui ànno bisogno per vivere comodamente nel mondo.

(IV, 45).

L'apparenza della verità e della virtù fa spesso più male che la verità e la virtù non facciano bene: perchè basta un ipocrita abile per distruggere ciò che molte persone veramente savie e virtuose ànno edificato con molto stento e fatica.

(IV, 49).

Non è una prova sufficente, per credere una cosa, l'intenderla dire da un uomo che parla con convinzione e gravità; perchè alla perfine non si possono mai dire delle falsità e delle sciocchezze allo stesso modo come si dicono delle cose giuste, massime se uno s'è lasciato persuadere per semplicità e per debolezza? (IV, 51).

[Le persone dotte nelle lingue orientali] vengono riguardate come uomini rari; ricevono complimenti per la loro profonda erudizione; vengono ascoltate più volentieri che altri: e quantunque si possa dire che per il solito sono le meno giudiziose, non fosse altro perchè ànno impiegato tutta la loro vita a una cosa molto inutile, e che non può renderli nè più savi nè più felici; tuttavia ci si immagina che esse ànno più spirito e più giudizio degli altri. Essendo più dotte nell'origine delle parole ci si persuade che sono più dotti nella natura delle cose. (IV, 54).

Quando un uomo si mette in testa di diventare dotto e che lo spirito di polimatia comincia ad agitarlo, egli non esamina già quali sono le scienze

che per lui sono più necessarie, sia per comportarsi da onest' uomo sia per perfezionare la sua ragione; egli considera unicamente quelli che passano per dotti nel mondo e ciò che v'è in essi che li rende ragguardevoli.

[...] L'Evangelo e la morale sono scienze troppo comuni e troppo ordinarie; essi bramano sapere la critica di qualche termine che si incontra nei filosofi antichi o nei poeti greci. Le lingue, e specie quelle che non sono in uso nel loro paese, come l'arabo e l'ebraico o qualche altra somigliante, gli paiono degne della loro applicazione e del loro studio. Se leggono la Santa Scrittura, non è già per apprendervi la religione della pietà; i punti di cronologia, di geografia e le difficoltà grammaticali li occupano interamente; desiderano con maggior ardore la conoscenza di tali cose che le verità salutari dell' Evangelo. Essi stessi vogliono possedere la scienza che scioccamente ànno ammirato negli altri e che gli sciocchi non mancheranno di ammirare in loro.

[...] Le storie più rare e più antiche sono quelle che si gloriano di sapere. Non conoscono la genealogia dei principi attualmente regnanti, e indagano con cura quella degli uomini che son morti quattro mila anni fa. Trascurano di apprendere le storie più comuni dei loro tempi e si industriano di sapere esattamente le parole e finzioni dei poeti. Non conoscono i loro stessi parenti, ma se voi lo desiderate vi addurranno molte autorità per provarvi che un cittadino romano era parente di un imperatore, e altre cose simili.

A stento sanno il nome dei vestiti di cui ordinariamente si fa uso nel loro tempo, e si divertono a ricercare quelli che usavano i Greci e i Romani.

Gli animali del loro paese sono a loro poco noti e non esiteranno a impiegare più anni a comporre di gran volumi sugli animali della Bibbia, per parere aver meglio di altri indovinato ciò che significano dei termini sconosciuti. Un certo libro fa la delizia del suo autore e dei dotti che lo leggono perchè essendo tutto cucito di passi greci, ebraici, oscuri e straordinari, soddisfa la vanità del suo autore e la sciocca curiosità di quelli che lo leggono, i quali si crederanno così più dotti di altri quando potranno con fierezza assicurare che vi sono nella Scrittura sei parole differenti per indicare un leone o qualche simile cosa.

La carta del loro paese o della stessa loro città è spesso a loro sconosciuta mentre studiano le carte della Grecia antica, dell' Italia, delle Gallie del tempo di Giulio Cesare, o le strade e le piazze dell' antica Roma. [...] Non conoscono le leggi e i costumi dei paesi dove e' sono; ma studiano con cura il diritto antico, le leggi delle dodici tavole, i costumi dei Lacedemoni o dei Chinesi o le ordinanze del Gran Mogol. Infine vogliono sapere tutte le cose rare, straordinarie, remote, e quali gli altri non sanno, perchè per un capovolgimento dello spirito ànno congiunto l' idea di dotto a queste cose, e credono che basti per essere stimato tale sapere ciò che gli altri non sanno, anche se si ignorassero le verità più necessarie e più interessanti. È vero che la conoscenza di tutte

queste cose e altre somiglianti è chiamata scienza, erudizione, dottrina: l'uso à così voluto; ma è una scienza che non è che follia e stoltezza, secondo la Scrittura: *Doctrina stultorum fatuitas.*

(IV, 57-59).

Siccome è la vanità e il desiderio di parere da più che gli altri che li induce a studiare, appena sono in conversazione la passione e il desiderio dell'elevazione si risvegliano in loro e li trasportano. Montano d'un tratto così alto che quasi ognuno li perde di vista e che essi stessi non sanno dove sono; ànno talmente paura di non essere al di sopra di tutti quelli che li ascoltano, che si offendono solo a seguirli, si rabbuffano quando gli si chiede qualche schiarimento, e alla menoma opposizione che si faccia a loro assumono un'aria fiera. Infine dicono cose così nuove e straordinarie, ma così lontane dal senso comune che i più savi a stento si tengono dal ridere, mentre gli altri ne rimangono sbalorditi.

Passata la prima foga, se qualcuno, dotato di spirito abbastanza forte e saldo da non esserne stato abbattuto, mostra loro che si ingannano, non lasciano di starsene ostinatamente attaccati ai loro errori. L'aria di quelli ch'essi ànno storditi li stordisce essi stessi; la vista di tanti che gli approvano e sono stati convinti per impressione, li convince loro stessi per contraccolpo; o se questa vista non li convince, essa li gonfia almeno abbastanza di coraggio per sostenere le loro false opi-

nioni. La vanità non permette loro di ritirare la loro parola. Cercano sempre qualche ragione per difendersi; non parlano anzi mai con più calore e foga se non quando essi non ànno nulla da dire; si immaginano che sia loro fatta ingiuria e che si cerchi di renderli spregevoli a ogni ragione che viene portata contro di loro; e più le ragioni sono forti e assennate, più esse irritano la loro avversione e il loro orgoglio.

Il miglior mezzo di difendere la verità contro costoro non è di disputare, perchè alla fine è meglio per essi e per noi di lasciarli nei loro errori anzichè attirarsi la loro avversione. Non bisogna ferir loro il cuore se gli si vuole guarire lo spirito, poichè le piaghe del cuore sono più pericolose di quelle dello spirito, [...]; bisognerà dunque pregarli [...] di spiegarsi quanto più chiaramente sia loro possibile, senza permetter loro di cangiare soggetto nè di servirsi di termini oscuri ed equivoci; e se sono persone illuminate, si imparerà qualche cosa; ma se sono falsi sapienti essi si confonderanno con le loro proprie parole.

[...] Ma un tal modo di scoprire gli errori degli altri o la solidità delle loro opinioni è molto difficile da mettersi in pratica. Perchè i falsi dotti non sono i soli che vogliono far vedere di nulla ignorare; quasi tutti gli uomini ànno questo difetto, specie quelli di qualche lettura e studio, la qual cosa è cagione che vogliono sempre parlare e spiegare le loro opinioni senza fare bastante attenzione per intendere quelle altrui. I più compiacenti e ragionevoli, dispregiando in cuor loro il

pensiero degli altri, mostrano solamente in viso di stare attenti, mentre si vede loro negli occhi che pensano a tutt'altro che a ciò che gli si dice, e che non sono d'altro occupati che di ciò che voglion provare senza punto sognarsi di rispondere a noi. Ed è questo che rende spesso le conversazioni tanto sgradevoli; perchè come nulla è più dolce e che meglio ci faccia onore quanto vedere altri convenire nelle nostre ragioni e approvarle, così nulla più ci urta del vedere che non le si intendono e che non si cura di intenderle: chè alla fine non ci si diverte a parlare e conversare con delle statue.

[...] Ma gli errori in che cadono i falsi savi nella conversazione sono in qualche modo scusabili; si può dire, a scusarli, che si suole stare poco attenti a ciò che si dice conversando; che le persone più precise vi dicono spesso delle sciocchezze e che non pretendono che si raccolgano tutte le loro parole come s'è fatto di quelle dello Scaligero e del cardinale Perron.

V'è qualche ragione in queste scuse, e si à da credere che tali errori sono degni di qualche indulgenza. Nelle conversazioni si vuol parlare, ma vi sono de' giorni sfortunati ne' quali non si dà nel segno; non si è sempre così disposti di parlare e dire bene, e il tempo è così corto in certe occasioni, che la più piccola nube e la più leggera assenza di spirito fa disgraziatamente cadere in assurdità stravaganti pur le menti più giuste e più assennate.

(IV, 61-64).

Non trattano [...] che soggetti rari e straordinari, e non si spiegano che in termini rari e straordinari, e non citano che autori rari e straordinari. Non si spiegano già nella lor lingua; è troppo comune; nè con un latino semplice, nitido e facile: non è per farsi intendere che parlano, ma per parlare e farsi ammirare. [...] Non portano delle ragioni di ciò che espongono, oppure sono ragioni misteriose e incomprensibili le quali nè essi nè altri comprende chiaramente; ragioni chiare non ne ànno, ma se n' avessero non le direbbero: queste ragioni non sorprendono la mente, tutti le capirebbero. Adducono piuttosto delle autorità, per provare o parer di provare i loro pensieri, chè spesso le autorità di cui si servono non provano nulla per sè; provano solamente perchè sono greco o arabo.

[...] È evidente, mi pare, che soltanto la falsa erudizione e lo spirito di polimatia può aver reso di moda le citazioni come esse sono state insino ad oggi, e come lo sono tuttavia presso qualche erudito; difatti non è difficile trovare degli autori i quali citano a ogni momento dei lunghi passi senza alcuna ragione di citare, sia perchè le cose ch' essi dicono sono così chiare che nessuno ne dubita, sia perchè sono così occulte che l' autorità dei loro autori non le può provare, perchè costoro non poterono nulla saperne, sia infine perchè le citazioni ch' essi adducono non possono servire d' alcun ornamento a ciò ch' e' dicono.

È contrario al senso comune addurre un lungo passo greco per provare che l' aria è trasparente;

[...] servirsi dell' autorità di Aristotile per farci credere che vi sono delle intelligenze che muovano i cieli; e infine mescolare dei proverbi arabi o persiani in libri francesi o latini fatti per tutti [...].

Tuttavia la maggior parte di quelli che voglion parere eruditi si compiacciono tanto in questa sorta di citazioni, che non ànno alle volte vergogna di trascriverne pur in lingue ch' essi non capiscono, e fanno di gran sforzi per cucire nei loro libri un passo arabo che talora non sanno leggere; così si danno molto pensiero di venire a capo di cosa contraria al buon senso, la quale soddisfa però la loro vanità e li fa stimare dagli sciocchi.

Ànno costoro ancora un altro difetto molto notevole, ed è che si curano poco di parere di aver letto con scelta e discernimento; vogliono solamente parere aver letto molto, specie dei libri oscuri, acciocchè li si credano più dotti; dei libri rari e cari, perchè ci si immagini che nulla gli manca; dei libri cattivi e empi quali l' onesta gente non osa leggere, così all' incirca con lo stesso pervertimento con cui taluni si vantano d' aver commesso dei delitti che altri non osano compiere. [...] È cosa ridicola non leggere che libri che non si possono intendere senza dizionario, quando si possono imparare le cose medesime in libri che sono a noi più intelligibili. [...] Ma è un orgoglio stravagante quello di voler parere aver letto anche i libri che non si sono letti, ciò che pure accade bene spesso; poichè vi sono persone di trent' anni le quali vi citano nelle loro

opere più libri cattivi di quanti potrebbero averne letti in parecchi secoli, eppure vogliono persuadere gli altri ch' e' gli ànno letti molto attentamente; sebbene la maggior parte delle opere di certi eruditi non sono fabbricate che a forza di dizionari, e che essi non ànno altro letto se non i sommari dei libri che citano, o qualche luogo comune racimolato da diversi autori.

Non oserei entrare in ulteriori dettagli di queste cose, nè darne esempi, per paura di urtare delle così fiere e così bizzose persone quali sono i falsi dotti, chè non è un piacere farsi ingiuriare in greco o in arabo. (IV, 66-69).

È raro che quelli ch' ànno la mente e il cuore occupati dal pensiero e dal desiderio di fare fortuna possano scoprire delle verità occulte; ma quando le scoprono, le abbandonano spesso per interesse e perchè la difesa di esse non si accorda con la loro ambizione. Bisogna spesso acconsentire all' ingiustizia per diventare magistrati; una pietà provata e poco comune allontana spesso dai benefizi, e l' amore disinteressato della verità fa molto spesso perdere le cattedre dove non si dovrebbe insegnare altro che il vero.

(IV, 72).

Noi siamo uniti in qualche modo a tutto l' universo. [...] Così, non v' è nessuno che presentemente non sia in qualche modo unito e legato insieme al suo corpo, e per il suo corpo ai suoi parenti, ai suoi amici, alla sua città, al suo prin-

cipe, alla sua patria, al suo abito, alla sua casa, alla sua terra, al suo cavallo, al suo cane, a tutta la terra, al sole, alle stelle, a tutti i cieli.

È dunque ridicolo dire agli uomini che dipende da loro esser felici, essere sapienti, essere liberi; ed è un farsi beffe di loro l'ammonirli con serietà di non affliggersi della perdita de' loro amici e de' loro beni. Poichè come è ridicolo ammonir gli uomini di non sentir dolore quando si battono, o di non provar piacere quando mangiano con appetito, così gli stoici non ànno maggior ragione, o forse si burlano di noi, quando ci predicano di non essere afflitti per la morte del padre, la perdita de' nostri beni, l'esilio, la prigione e cose simili, e di non rallegrarci nel prospero successo de' nostri affari; poichè noi siamo uniti alla nostra patria, a' nostri beni, a' nostri parenti ecc. con vincoli naturali i quali non dipendono dal nostro volere.

Sta bene: la ragione ci insegna che noi dobbiamo sopportare l'esilio senza tristezza, ma la stessa ragione ci insegna che noi dobbiamo anche sopportare che ci taglino un braccio senza dolore. L'anima è superiore al corpo, e, secondo il lume della ragione, la sua felicità o infelicità non deve dipendere da esso. Ma l'esperienza ci prova bastantemente che le cose non sono quali la nostra ragione dice che dovrebbero, ed è ridicolo filosofare contro l'esperienza.

(IV, 137-138).

Gli stoici, [...] seguendo le false idee della loro filosofia chimerica, si immaginano d'essere saggi

e felici e che occorra soltanto pensare alla virtù e all' indipendenza per diventare felici e indipendenti. Il buon senso e l' esperienza ci fanno certi che il miglior modo di non essere offesi dal dolore di una puntura è di non pungersi; ma gli stoici dicono: pungete, e io, per la forza della mia anima e l' aiuto della mia filosofia mi separerò dal mio corpo in modo da non turbarmi punto di ciò che in esso avviene; io ò delle prove dimostrative che la mia felicità non ne dipende in nulla, che il dolore non è un male; e voi vedrete dall' espressione del mio viso e dal contegno impassibile di tutto il resto del mio corpo che la mia filosofia mi rende invulnerabile. (IV, 139).

Gli uomini si compiacciono generalmente di tutto ciò che tocca l' anima loro con qualche sentimento qualunque esso possa essere. Non spendono solamente per farsi toccare di tristezza dalla rappresentazione di una tragedia; spendono pure per esser tocchi di ammirazione da un giocatore di bussolotti, chè non è da credere che gli diano i soldi per esserne ingannati. Questo sentimento di dolcezza interiore che si sente nell' ammirare è dunque la cagione principale per cui ci si indugia nell' ammirazione [...] perchè è esso che tiene gli ammiratori così fortemente attaccati agli oggetti della loro ammirazione che si mettono in collera quando gli se ne mostra la vanità. Quando un uomo afflitto gusta il dolce ch' è nella tristezza, lo si offende se si vuole ral-

legrarlo. Così è di quelli che ammirano; sembra che si voglia offenderli quando ci si sforza di far loro vedere che ammirano senza ragione, poichè sentono in sè diminuire il piacere segreto che ricevono da' loro sentimenti a misura che l'idea che lo causa svanisce dalla loro mente.

(IV, 219).

La geometria è [...] utilissima per rendere la mente attenta alle cose di cui si vogliono scoprire le relazioni; ma bisogna confessare ch' essa è qualche volta cagione d' errore, perchè noi ci occupiamo talmente delle dimostrazioni evidenti e gradevoli che questa scienza fornisce, che non consideriamo bastantemente la natura. [...] La natura non è astratta. [...] Così gli errori in che si cade nell' astronomia, nella meccanica, nella musica, e in tutte le scienze nelle quali si applica la geometria, non vengono da questa, la quale è una scienza inconfutabile, ma dalla falsa applicazione che se ne fa. (IV, 289).

Quanti rigettano la filosofia del Sig. Cartesio per questa graziosa ragione che i principii di essa sono troppo semplici e troppo facili!; non vi sono in questa filosofia dei termini oscuri e misteriosi; delle donne e delle persone che non conoscono nè greco nè latino sono capaci di comprenderla; bisogna dunque che sia ben poca cosa e non è giusto che de' gran genii vi si applichino. Si immaginano che dei principii così chiari e semplici

non siano abbastanza fecondi per spiegare gli effetti della natura la quale essi suppongono oscura e intricata. Non vedono a tutta prima l' uso di questi principî, che sono troppo semplici e troppo facili per fermare la loro attenzione tanto tempo quanto basta per riconoscerne l' uso e la portata.

(IV, 337).

Io ò visto Cartesio, diceva uno di tali scienziati, i quali non ammirano altro che l' antichità; io l' ò conosciuto, ò conversato con lui parecchie volte; era un onest' uomo, non mancava di spirito, ma non aveva nulla di straordinario. Costui s' era fatto un' idea bassa della filosofia di Cartesio, perchè aveva discorso qualche momento con l' autore di essa, e perchè non aveva riconosciuto in lui nulla di quell' aria grande e straordinaria che accende l' immaginazione. Pretendeva anzi rispondere bastantemente alle ragioni di questo filosofo che l' imbarazzavano un poco, dicendo fieramente ch' egli a suo tempo l' aveva conosciuto. Come sarebbe da desiderare che gente di questa sorta potessero vedere Aristotile altrimenti che dipinto, e aver un' ora di conversazione con lui, purchè egli non parlasse loro in greco, ma in francese, e senza farsi conoscere altro che dopo ch' eglino ne avessero dato il loro giudizio!

(IV, 212-213).

Non si può senza una certa emozione considerare che certe università, le quali non sono sta-

bilite altro che per la ricerca e la difesa del vero, sono diventate delle sette particolari, che si gloriano di studiare e difendere le opinioni di qualche uomo. (IV, 211).

Gli uomini non sono nati per diventare astronomi o chimici, per passare tutta la loro vita attenti a una lente o attaccati a un fornello e per cavar quindi delle conseguenze assai inutili dalle loro laboriose osservazioni. Che un astronomo abbia per il primo scoperto delle terre, dei mari e de' monti nella luna; ch' egli si sia accorto per il primo delle macchie che si volgono sul sole e ne abbia calcolato esattamente i moti; che un chimico abbia trovato il segreto di fissare il mercurio o di fare quell' alkaert per cui Von Helmont si vantava di sciogliere tutti i corpi: ne divengono perciò più saggi e più felici?

[...] Gli uomini possono riguardare l'astronomia, la chimica e presso che tutte l' altre scienze come dei divertimenti di un galantuomo, ma non devono lasciarsi sorprendere dal loro splendore nè preferirle alla scienza dell' uomo. Poichè sebbene l' immaginazione conferisca una certa idea di grandezza all' astronomia perchè questa scienza considera degli oggetti grandi, splendenti e infinitamente elevati sopra tutto ciò che ci circonda, l' anima nostra non deve alla cieca riverire quest' idea: deve rendersene padrona e giudice, e spogliarla di questo fasto sensibile che rende attonita la ragione. (III, XVII).

Il corpo dell'uomo [...] infinitamente più ammirabile e più degno della nostra applicazione che tutto ciò che si può sapere di Giove, di Saturno e di tutti gli altri pianeti, non è quasi conosciuto. L'idea sensibile delle parti di carne disseccata non à nulla di grande e cagiona anzi del disgusto e dell'orrore; di modo che non è che da qualche anno che le persone di spirito riguardano l'anatomia come una scienza che merita la loro attenzione. Vi sono stati dei principi e de' re astronomi e che si gloriarono di esserlo; la grandezza degli astri sembrava confusa con la grandezza della loro dignità. Ma io non credo che se ne siano visti di quelli che si siano recato a onore di sapere l'anatomia e di sezionare per bene un cuore e un cervello.

(IV, 209-210).

Donde viene che degli uomini ragionevoli si dedicano tanto fortemente a questa scienza [l'astronomia] e se ne vivono in errori così grossolani al riguardo della verità che a loro è utilissimo sapere, se non da ciò che sembra loro che sia qualcosa di grande conoscere ciò che accade in cielo? La conoscenza della più piccola cosa che avviene lassù pare più nobile, più distinta e più degna della loro mente che la conoscenza delle cose vili, abiette e corruttibili quali sono secondo l'opinione loro i soli corpi sublunari. [...] È così che gli uomini si lasciano abbagliare da una falsa idea di grandezza che li lusinga e li agita. Tosto che l'immaginazione loro ne è col-

pita, essa si abbatte davanti a questo fantasma; lo venera, e inverte e acceca la ragione che deve giudicarne. Pare che gli uomini sognino quando giudicano degli oggetti delle loro passioni e che manchino di senso comune. Perchè infine che v'è di grande nella conoscenza dei moti de' pianeti, e non ne sappiamo abbastanza attualmente per regolare i nostri mesi e nostri anni? Che ci importa tanto di sapere se Saturno è circondato da un anello o da un gran numero di piccole lune e perchè voler avere un'opinione propria su ciò? [...] Vi sono delle persone destinate per ordine del principe a osservare gli astri, contentiamoci delle loro osservazioni. Essi si applicano con ragione a questa bisogna, perchè vi si dedicano per dovere: è il loro còmpito. Vi lavorano con successo, perchè vi lavorano senza interruzione con arte, con assiduità e con tutta l'esattezza possibile; niente manca loro per riuscirvi. Noi dobbiamo dunque essere pienamente soddisfatti di una materia che ci tocca così poco, quando coloro ci comunicano le loro scoperte.

È bene che molte persone si dedichino all'anatomia perchè è estremamente utile di conoscerla, e che le conoscenze alle quali noi dobbiamo aspirare sono quelle che a noi sono più utili. Noi possiamo e dobbiamo applicarci a ciò che contribuisce qualche cosa alla nostra felicità o piuttosto ad alleviare le nostre infermità, le nostre miserie, [... e non] dimenticare intieramente ciò che siamo ora e ciò che saremo un giorno.

(IV, 54-56).

La maggior parte degli uomini [...] s' ingolfano imprudentemente in studi inutili. Basta al tale di aver inteso far l' elogio della chimica, dell' astronomia o di qualche altra scienza vana o poco necessaria per gettarvisi anima e corpo. [...] Quale follia! Che una immaginazione impetuosa lodi con trasporto la conoscenza delle medaglie, la poesia degli Italiani, la lingua degli Arabi e dei Persiani, davanti a un giovine pieno d'ardore per le scienze; ciò basta per gettarlo ciecamente in questa sorta di studi; egli trascurerà la conoscenza dell' uomo, le regole della morale e dimenticherà magari ciò che s' insegna ai fanciulli nel loro catechismo. Gli è che l' uomo è una macchina la quale va come la si fa andare. Assai più il caso che la ragione lo conduce; tutti vivono dell' opinione altrui e tutti agiscono per imitazione; e si fanno anzi un merito di seguire quelli che vanno avanti, senza sapere dove. [...] Forse che perchè tutti vivono di frivolezze, ciascuno a suo modo e secondo il suo gusto, bisognerà seguirli per paura di passare per filosofi nella mente dei pazzi? O bisognerà seguire dappertutto i filosofi, sino nelle loro astrazioni e nelle loro chimere, per paura ch' essi non ci considerino come ignoranti o novatori? Bisogna mettere ogni cosa al suo posto; bisogna dare la preferenza alle cose che la meritano. Noi dobbiamo imparare ciò che dobbiamo sapere, e non lasciarci empire la testa di un mobile inutile, per quanto splendido appaia, quando ci manca il necessario.

(I, 118-119).

Il tempo è breve, la morte s' avvicina, e io devo entrare nell' eternità quale io l' avrò meritata. Il pensiero della morte cangia tutte le mie vedute e rompe ogni mio disegno. Tutto sparisce o muta d' aspetto, quando io penso all' eternità. Scienze astratte, per quanto splendide e sublimi, voi non siete che vanità; io vi abbandono. Io voglio studiare la religione e la morale; voglio lavorare alla mia perfezione e alla mia felicità e lasciare da parte queste dure occupazioni che Dio à dato ai figli dell' uomo, tutte queste vane scienze, di cui è scritto che chi le accumula, invece di farsi saggio e felice, non fa che aumentare le sue pene e le sue inquietudini.

(II, 123).

INDICE

Nota. — Le indicazioni apposte a piè di ognuno dei passi scelti si riferiscono alle « *Oeuvres de Malebranche, nouvelle édition etc. par Jules Simon, Paris* » [1871].

I quattro volumi contengono rispettivamente:

Vol. I. — *Entrétiens sur la Métaphysique.*

Vol. II. — *Méditations Chrétiennes* (pag. 1-287); *Traité de l' amour de Dieu* (pag. 288-317) e *Entrétien d' un philosophe chrétien avec un philosophe chinois.*

Vol. III. — *De la recherche de la vérité* (primi tre libri).

Vol. IV. — *De la recherche de la vérité* (sèguito e fine).